وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۴

قضاء الحاجة ـــــ کفالہ

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ
ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ
حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس
آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳۴

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	ب: مغصوب (غصب شدہ شئی)	۱۶۶
۸	مغصوب میں قیمت کے واجب ہونے کا وقت	۱۶۷
۹	دوم: مثل کا ناممکن ہونا	۱۶۸
۱۰	سوم: ثمن میں اختلاف کی وجہ سے فسخ شدہ بیع میں مبیع	۱۶۸
۱۱	قیمت اور مثل دونوں کے ذریعہ ضمان	۱۶۹
۱-۸	**قیمیات**	۱۷۰-۱۷۴
۱	تعریف	۱۷۰
۲	متعلقہ الفاظ: مثلیات	۱۷۰
	اجمالی حکم	۱۷۰
	اول: بعض وہ عقود ہیں جن میں بالاتفاق جائز ہے کہ معقود علیہ قیمی اموال میں سے ہو	۱۷۰
۳	الف: بیع	۱۷۰
۴	ب: اجارہ	۱۷۱
	دوم: بعض وہ عقود ہیں جن میں قیمی اموال کے محل عقد بننے میں فقہاء کا اختلاف ہے	۱۷۱
۵	الف: سلم	۱۷۱
۷	ب: قرض	۱۷۳
۸	ج: شرکہ	۱۷۳
۱-۵	**قیم**	۱۷۴-۱۷۷
۱	تعریف	۱۷۴
۲-۳	متعلقہ الفاظ: وصی، وکیل	۱۷۵
	قیم سے متعلق احکام	۱۷۵
۴	مجورین پر ولایت میں قیم کی ترتیب	۱۷۵
۵	قیم کے تصرفات	۱۷۵
	کاتب	۱۷۷
	دیکھئے: توثیق	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	مذاق میں جھوٹ	۲۴۰
۱۰	بچوں کے ساتھ کھیلنے میں جھوٹ	۲۴۰
۱۱	خواب کے بارے میں جھوٹ	۲۴۱
۱۲	جوشخص اپنے کو باپ کے علاوہ دوسرے شخص کی طرف منسوب کرے	۲۴۲
۱۳	خرید وفروخت میں جھوٹ بولنا اور اس میں دھوکہ دینا	۲۴۳
۱۴	حاکم کا اپنی رعیت کو دھوکہ دینا اور ان پر جھوٹ بولنا	۲۴۳
۱۵	ہرسنی ہوئی بات کو بیان کرنا	۲۴۴
۱۶	توریہ کے ذریعہ جھوٹ سے بچنا	۲۴۴
	کراء	**۲۴۶**
	دیکھئے: اجارہ	
۱-۲	**کراء العقب**	**۲۴۶-۲۴۹**
۱	تعریف	۲۴۶
۲	شرعی حکم	۲۴۷
۱-۹	**کرامۃ**	**۲۵۰-۲۵۵**
۱	تعریف	۲۵۰
۲-۴	متعلقہ الفاظ: معجزہ، ارہاص، استدراج	۲۵۰
	کرامت سے متعلق احکام	۲۵۰
۵	کرامت تشریف واعزاز کے معنی میں	۲۵۰
۶	مہمان کا اکرام کرنا	۲۵۱
۷	علماء، بڑی عمر کے لوگ، حاملین قرآن اور اہل فضل کی عزت کرنا	۲۵۱
۸	کرامت غیر نبی کے ہاتھ پر خارق عادت امر کے ظاہر ہونے کے معنی میں	۲۵۲
۹	عادۃً غیر ممکن چیز کے دعویدار کا قول	۲۵۵
۱-۴	**کراہت**	**۲۵۶-۲۵۸**
۱	تعریف	۲۵۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
	کساد	۲۶۹
	دیکھئے: نقود	
۱-۱۷	کسب	۲۶۹-۲۸۲
۱	تعریف	۲۶۹
۲-۴	متعلقہ الفاظ: حرفہ، ربح، غنی	۲۶۹
۵	شرعی حکم	۲۷۰
۶	کمائی کے آداب	۲۷۱
۷	کمائی اور عبادت کے لئے فارغ ہونے کے درمیان افضلیت	۲۷۱
۸	غنی اور فقر کے مابین افضلیت	۲۷۲
۹	روزی کمانے اور توکل کے درمیان تطبیق	۲۷۳
۱۰	کمائی کی قسمیں	۲۷۴
۱۱	ذرائع آمدنی کی مختلف اقسام کے مابین افضلیت	۲۷۴
۱۲	کمانے پر قادر شخص کے لئے سوال کرنا	۲۷۵
۱۳	کمانے سے عاجز رشتہ دار کا نفقہ	۲۷۷
۱۴	مفلس کو کمانے پر مجبور کرنا	۲۷۷
۱۵	بچہ کو کمانے کا مکلّف کرنا	۲۷۸
۱۶	مسجد میں کمانا	۲۷۹
۱۷	حرام کمائی اور اس کا مصرف	۲۸۰
۱-۹	کسر	۲۸۳-۲۸۶
۱	تعریف	۲۸۳
۲-۴	متعلقہ الفاظ: قطع، جرح، شجہ	۲۸۳
	کسر سے متعلق احکام	۲۸۳
۵	ہڈی کو توڑنے کا حکم	۲۸۳
۶	انسان کی ہڈی کو توڑنے میں کیا چیز واجب ہوگی	۲۸۳
۷	ہڈی کو توڑنے کی دیت	۲۸۴

فقرہ	عنوان	صفحہ

☆☆☆

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

قضاء الحاجۃ

تعریف:

۱- قضاء کا ایک لغوی معنی ''فراغ'' (فارغ ہونا) ہے، اسی معنی میں کہا جاتا ہے: ''قضيت حاجتي'' (میں اپنی ضرورت سے فارغ ہوگیا)۔

قضاء کا معنی حکم دینا اور فیصلہ کرنا بھی ہے، چنانچہ اگر کوئی حکم دے اور فیصلہ کرے، تو کہا جاتا ہے: ''قضى يقضي قضاءً''، کسی چیز کو محکم اور نافذ کردینا۔

زہری نے کہا: لغت میں قضاء کے چند معانی ہیں: ان سب میں کسی چیز کے ختم اور مکمل ہونے کا مفہوم ہے [(۱)]۔

حاجۃ کا معنی ''مأربة'' [(۲)] (ضرورت، غرض) ہے، عربوں کے استعمال میں پیشاب و پاخانہ کے لئے کنایتاً حاجت کا لفظ بولتے ہیں، اسی طرح پیشاب اور پاخانہ کرنے کے لئے قضاءِ حاجت کا جملہ کنایتاً بولتے ہیں، غزالی نے کہا: پیشاب اور پاخانہ کرنے کے لئے کنایتاً قضاءِ حاجت بولنا صراحتاً کہنے سے بہتر ہے [(۳)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استنجاء:

۲- استنجاء کا ایک معنی کسی چیز سے نجات و خلاصی پانا ہے، کہا جاتا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط: مادہ ''قضی''۔

(۲) مختار الصحاح ولسان العرب مادہ: ''حوج''۔

(۳) حاشیہ کنون بہامش الرہونی ۱/۱۵۰۔

ہے: ''استنجى حاجته منه''، یعنی اس نے اس سے خلاصی پالی، ابن قتیبہ نے کہا: یہ لفظ ''نجوۃ'' سے مشتق ہے، جس کا معنی زمین کا بلند حصہ ہے، اس لئے کہ جب کوئی شخص قضاء حاجت کرنے جاتا ہے تو کسی اونچے حصہ سے پردہ کرتا ہے [(۱)]۔

اصطلاح میں اس کا معنی قلیوبی نے یہ بتایا ہے کہ شرمگاہ سے نکلنے والی چیز کو پانی یا پتھر کے ذریعہ شرمگاہ سے صاف کرنا استنجاء ہے [(۲)]۔

قضاء حاجت اور استنجاء کے درمیان تعلق یہ ہے کہ استنجاء قضاء حاجت کے بعد انجام دیا جاتا ہے۔

ب- خلاء:

۳- خلاء اصل میں خالی جگہ کو کہتے ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں ''خلاء'' وہ جگہ ہے جو قضاء حاجت کے لئے تیار کی گئی ہو [(۳)]۔

اور (ان دونوں میں) تعلق یہ ہے کہ قضاء حاجت خلاء میں انجام پاتی ہے۔

قضاء حاجت سے متعلق احکام:

۱- قضاء حاجت کے طریقہ سے متعلق احکام:

الف- قبلہ کی جانب رخ یا پشت کرنا:

۴- اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ قضاء حاجت کے وقت قبلہ کی طرف رخ یا پشت کرنا جائز نہیں ہے [(۴)]، اس لئے کہ حضرت

(۱) لسان العرب۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/۱۴۴، حاشیۃ القلیوبی ۱/۴۲۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۱/۸۲ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری، نیل المآرب ۱/۵۱ طبع مکتبۃ الفلاح۔

(۴) ابن عابدین ۱/۲۸۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، تقریرات الرافعی علی حاشیۃ ابن عابدین ۱/۴۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۰۸ طبع

ابوایوبؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها، ولكن شرقوا، أو غربوا**'' قال أبو أيوب:''**فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض بنيت قبل القبلة فننحرف، ونستغفر الله تعالى**''[1] (''جب تم پاخانہ کرنے جاؤ تو قبلہ کی جانب رخ نہ کرو اور نہ اس کی طرف پشت کرو، بلکہ مشرق یا مغرب کی سمت رخ کرلو''، حضرت ابوایوب فرماتے ہیں: جب ہم شام آئے تو وہاں ایسے بیت الخلاء بنے ہوئے دیکھے جو قبلہ رخ پر تھے، تو ہم اپنا رخ پھیر لیتے تھے اور اللہ تعالی سے استغفار کرتے تھے)، اور حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **إذا جلس أحدكم على حاجته فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها**''[2] (جب تم میں سے کوئی اپنی ضرورت پوری کرنے بیٹھے تو قبلہ کی طرف رخ نہ کرے اور نہ اس کی جانب پشت کرے)۔

قبلہ کی طرف رخ کرنے یا پشت کرنے کی حرمت کے لئے دو شرطیں ہیں:

۱- قضاء حاجت صحراء میں کی جائے۔

۲- کوئی حائل اور رکاوٹ نہ ہو۔

اگر قضاء حاجت مکان میں ہو یا اس کے اور قبلہ کے درمیان کوئی ایسی چیز ہو جو اس کو چھپا رہی ہو تو ایسی صورت میں دو قول ہیں:

اول: اس صورت میں بھی جائز نہیں ہے، یہ امام ابوحنیفہ کا صحیح قول، نیز ثوری کا قول ہے، اس لئے کہ ممانعت والی احادیث عام ہیں۔

دوم: مکان کے اندر قبلہ کی طرف رخ اور پشت کرنا جائز ہے، یہ رائے حضرت عباس اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، یہی قول امام مالک، امام شافعی اور ابن المنذر کا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ذکر کیا گیا کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو اپنی شرمگاہ قبلہ کی جانب کرنا ناپسند کرتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: **أراهم قد فعلوها؟ استقبلوا بمقعدتي القبلة**[1] (مجھے ان کے متعلق یہ خبر دی گئی کہ ان لوگوں نے ایسا کیا؟ میرے دونوں قدمچے کو قبلہ کی طرف پھیر دو) ابوعبداللہ کہتے ہیں: رخصت کے سلسلہ میں سب سے عمدہ حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے، حضرت مروان اصفر سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ کو دیکھا کہ انہوں نے قبلہ رخ اپنی اونٹنی کو بٹھایا، پھر قبلہ رخ پر ہی پیشاب کرنے بیٹھ گئے، میں نے پوچھا کہ اے ابوعبدالرحمٰن! کیا اس کی ممانعت نہیں ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا: کیوں نہیں، البتہ ممانعت اس صورت میں ہے جب فضاء (کھلی جگہ) میں قضاء حاجت کی جائے، لیکن اگر تمہارے اور قبلہ کے درمیان کوئی پردہ کی چیز ہو تو پھر کوئی حرج نہیں ہے[2]، اور یہ رسول اللہ ﷺ کی ممانعت کی تفسیر ہے، نیز اس تشریح

= دار الفکر، بدایۃ المجتہد ۱/۱۴۴، حاشیۃ الجمل ۱/۸۳، ۸۴، ۸۵ طبع مطبعۃ مصطفیٰ محمد، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۶۲ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ، نیل المآرب ۱/۵۳۔

(۱) حدیث ابی ایوب: ''إذا أتيتم الغائط ......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۹۸) اور مسلم (۱/۲۲۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''إذا جلس أحدكم على حاجته......'' کی روایت مسلم (۱/۲۲۴) نے کی ہے۔

(۱) حدیث عائشہ: ''أن رسول الله ﷺ ذكر له أن قوما يكرهون أن يستقبلوا بفروجهم القبلة......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۱۷) نے کی ہے، ذہبی نے میزان الاعتدال (۱/۲۳۲) میں اس حدیث کے راوی کے حالات میں اس حدیث کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ اس میں جہالت ہے، نیز کہا: یہ حدیث منکر ہے۔

(۲) اثر ابن عمر کی روایت ابوداؤد (۱/۲۰) اور حازمی نے الاعتبار (ص ۴۰) میں کی ہے اور حازمی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

سے تمام احادیث میں جمع وتطبیق ہوجاتی ہے، اس لئے اسی مفہوم کو اختیار کرنا متعین ہوجاتا ہے [۱]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ صحراء اور بیت الخلاء دونوں میں کعبہ کی طرف پشت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس صورت میں اس کا رخ قبلہ کی طرف نہیں ہے، اور اس شخص سے نکلنے والی گندگی زمین کی طرف گر رہی ہے، اس کے برخلاف جو قبلہ رخ ہوتا ہے اس کی شرمگاہ قبلہ کے بالمقابل ہوتی ہے، اور گندگی بھی قبلہ رخ پر گرتی ہے [۲]۔

امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے [۳]، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: ''**ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة لبعض حاجتي فرأيت رسول الله ﷺ يقضي حاجته، مستدبر القبلة مستقبل الشام**'' [۴] (میں ایک ضرورت سے حضرت حفصہ کے مکان کی چھت پر چڑھا تو دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ قبلہ کی جانب پشت اور ملک شام کی طرف رخ کر کے قضاء حاجت فرمارہے ہیں)۔

قضاء حاجت کے لئے مخصوص جگہ کے علاوہ میں ضرورت پوری کی جائے تو شافعیہ کہتے ہیں کہ پیشاب کرنے میں قبلہ کی طرف رخ نہ

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۳۷ طبع دار الدعوہ، ابن عابدین ۱/ ۲۲۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، تقریرات الرافعی علی حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۸ طبع دار الفکر، حاشیۃ الجمل ۱/ ۸۳، ۸۴، ۸۵ طبع مطبعۃ مصطفی محمد، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۶۲ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ، نیل المآرب ۱/ ۳ طبع مکتبۃ الفلاح، بدایۃ المجتہد ۱/ ۸۹۔

(۲) تقریرات الرافعی علی حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۳۷۔

(۳) بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۱/ ۱۱۴ طبع دار الکتب الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۶۳۔

(۴) حدیث ابن عمر: ''ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۵۰) اور مسلم (۱/ ۲۲۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

کیا جائے اور پاخانہ کرنے میں قبلہ کی طرف پشت نہ کی جائے، کیونکہ استقبال قبلہ کا مطلب ہے شئ کو چہرہ کی جانب کرنا، اور استدبار قبلہ کا مطلب شئ کو اپنی سرین کی جانب کرنا ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص قبلہ رخ ہوکر پاخانہ کرے یا قبلہ کی طرف پشت کر کے پیشاب کرے تو حرام نہیں ہوگا، اسی طرح اگر قبلہ رخ ہوکر پیشاب کرے لیکن اپنے عضو تناسل کو دائیں یا بائیں جانب موڑ لے (تو حرام نہیں ہوگا)، لیکن اس کے برعکس صورت میں حرام ہوگا [۱]۔

اگر کوئی غفلت میں قبلہ کی طرف رخ کر کے بیٹھ جائے پھر یاد آجائے تو رخ پھیر لینا مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: ''**من جلس يبول قبالة القبلة فذكر، فتحرف عنها إجلالاً لها، لم يقم من مجلسه حتى يغفر له**'' [۲] (جب کوئی شخص قبلہ کی طرف پیشاب کرنے بیٹھ جائے، پھر یاد آجائے اور وہ قبلہ کے احترام میں رخ پھیر لے تو اٹھنے سے پہلے اس کی مغفرت کردی جاتی ہے)، یہ حکم اس وقت ہے جب رخ پھیرنا ممکن ہو، ورنہ کوئی حرج نہ ہوگا [۳]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بچہ کو قبلہ رخ پکڑ کر پیشاب یا پاخانہ کرانا عورت کے لئے مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ یہ فعل عورت کی جانب سے پایا گیا ہے [۴]۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/ ۸۳۔

(۲) حدیث: ''من جلس يبول قبالة القبلة......'' کو زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۱۰۳) میں ذکر کیا ہے اور اسے ابن جریر کی تہذیب کی طرف منسوب کیا ہے، اس کی سند میں ایک راوی پر کذب اور وضع کا اتہام ہے، جیسا کہ ذہبی کی المیزان (۳/ ۲۵۱) میں ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۲۸۔

(۴) حوالۂ سابق۔

ب - بیت المقدس کی جانب رخ یا پشت کرنے سے پرہیز کرنا:

۵ - قضاء حاجت کے وقت بیت المقدس کی طرف رخ یا پشت کرنے کے مسئلہ میں دو قول ہیں:

اول: یہ مکروہ ہے، حرام نہیں ہے، یہ شافعیہ کا قول اور امام احمد کی ایک روایت کا ظاہر ہے، نووی نے کہا: یہی قول صحیح اور مشہور ہے[1]۔

دوم: یہ نہ حرام ہے نہ مکروہ، یہ مالکیہ کا قول ہے اور یہی امام احمد سے دوسری روایت کا ظاہر ہے، اور یہی ان کا راجح مذہب ہے۔

حطاب مالکی نے کہا: قضاء حاجت کرتے ہوئے بیت المقدس کی طرف رخ یا پشت کرنا مکروہ نہیں ہے، اسی طرح سند نے کہا ہے، اس لئے کہ بیت المقدس قبلہ نہیں ہے[2]۔

ج - سورج اور چاند کی طرف رخ کرنا:

۶ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ سورج اور چاند کی طرف رخ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ دونوں اللہ تعالی کی واضح آیات میں سے ہیں، لہذا تعظیماً ان کی طرف رخ کرنا مکروہ ہوگا، اور ظاہر یہ ہے کہ اس کراہت کا تعلق عین سورج و چاند کی طرف رخ کرنے سے ہے نہ کہ ان کی جہت کی طرف رخ کرنے سے، نیز اگر کوئی ایسا پردہ ہو جو ان دونوں کی ذات سے مانع بن رہا ہو، اگر چہ بادل ہو تو کراہت نہ ہوگی، اس لئے کہ اگر قبلہ سے کوئی رکاوٹ ہو جائے تو جائز ہو جاتا ہے تو یہاں بدرجہ اولی جائز ہوگا[3]۔

(۱) المجموع ۲ / ۸۰، مغنی المحتاج ۱ / ۴۰، نیل الأوطار ۱ / ۹۵، ۹۶۔

(۲) مواہب الجلیل والمواق ۱ / ۲۸۱، الفروع ۱ / ۴۵، ۴۶، کشاف القناع ۱ / ۵۴، القلیوبی علی شرح المنہاج ۱ / ۳۹۔

(۳) ابن عابدین ۱ / ۲۲۸، حاشیۃ الجمل ۱ / ۸۵، المغنی ۱ / ۱۶۳۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ چاند وسورج کی طرف رخ کرنا جائز ہے، مالکیہ کے نزدیک جواز سے مراد خلاف اولی ہے[1]۔

لیکن ان دونوں کی طرف پشت کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے[2]۔

ابن عابدین نے بعض حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ ان کی طرف پشت کرنا بھی مکروہ ہے۔

المفتاح سے بھی یہی رائے منقول ہے کہ سورج اور چاند کی طرف رخ یا پشت کر کے تعظیماً نہ بیٹھے، شربینی نے کہا: اور ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں کی طرف پشت کرنا مکروہ ہے[3]۔

د - ہوا چلنے کے رخ پر بیٹھنا:

۷ - فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص پیشاب یا پتلا پاخانہ کر رہا ہو تو اس کے لئے ہوا چلنے کے رخ پر بیٹھنا مکروہ ہے، تاکہ نجاست کے چھینٹے اڑ کر نہ لگ جائیں اور وہ ناپاک نہ ہو جائے، مالکیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ خواہ ہوا ٹھہری ہوئی ہو، اس لئے کہ ہوا چلنے اور اس کے تیز ہو جانے کا احتمال ہے[4]۔

اگر ہوا قبلہ کے دائیں یا بائیں رخ سے چل رہی ہو اور ظن غالب ہو کہ نجاست اڑ کر لگ جائے گی، تو حنفیہ کے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ اس کے لئے قبلہ کی طرف پشت کر لینا ہی متعین ہے، جہاں یہ ممکن ہو، کیونکہ قبلہ کی طرف رخ کرنا زیادہ برا ہے[5]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱ / ۱۰۹۔

(۲) ابن عابدین ۱ / ۲۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۱ / ۱۶۲، حاشیۃ الجمل ۱ / ۸۵۔

(۳) ابن عابدین ۱ / ۲۲۸، مغنی المحتاج ۱ / ۴۰۔

(۴) ابن عابدین ۱ / ۲۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۱ / ۱۰۷، حاشیۃ الجمل ۱ / ۸۹، المغنی ۱ / ۱۶۳، نیل المآرب ۱ / ۵۲۔

(۵) ابن عابدین ۱ / ۲۲۸۔

ھ- قضاء حاجت کے وقت بیٹھنے کا طریقہ:

۸- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ قضاء حاجت کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ اس حالت میں بیٹھتے ہوئے اپنے دونوں پاؤں پھیلا لے اور اپنے بائیں پاؤں پر ٹیک لگائے، اس لئے کہ حضرت سراقہ بن مالکؓ فرماتے ہیں: "علمنا رسول الله ﷺ إذا دخل أحدنا الخلاء أن يعتمد اليسرى وينصب اليمنى"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں تعلیم دی ہے کہ جب ہم میں سے کوئی شخص بیت الخلاء جائے تو بائیں پاؤں پر ٹیک لگائے اور دایاں پاؤں کھڑا رکھے)، اور اس لئے بھی کہ اس کیفیت میں بیٹھنے سے گندگی آسانی سے نکلتی ہے، اور پوری طرح فراغت حاصل کرنے کی کوشش کرے اور ضرورت سے زیادہ بیت الخلاء میں نہ ٹھہرے، اس لئے کہ اس سے خود اس کو بھی نقصان ہوگا، اور بسا اوقات باہر انتظار کرنے والوں کو تکلیف ہوگی۔

قضاء حاجت کے لئے بیٹھنے کی حالت میں اپنا سر ڈھانپنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے ایسا ہی مروی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس حال میں قابل ستر حصہ کھلا رہتا ہے تو اس میں اللہ تعالی اور ملائکہ سے حیاء کرنی چاہئے، اور ایک قول یہ ہے کہ سر ڈھانپنے سے بال کے مسامات بدبو لگنے سے محفوظ رہ جاتے ہیں، کیونکہ بدبو مسامات میں داخل ہونے سے ضرر پہنچتا ہے، اور اپنے جوتے پہن لے تاکہ اس کے پاؤں ناپاک نہ ہوں، اور بیٹھنے کے قریب ہونے سے پہلے قابل ستر حصہ کو نہ کھولے(۲)۔

(۱) حدیث سراقہ بن مالک: "علمنا رسول الله ﷺ إذا دخل أحدنا الخلاء......" کی روایت بیہقی (۹۶/۱) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱۰۷/۱) میں کہا ہے کہ اس کی سند میں غیر معروف راوی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲۲۹/۱، ۲۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۱۰۶/۱، حاشیۃ الجمل ۸۳/۱، نیل المآرب ۵۳/۱، المغنی لابن قدامہ ۱۶۶/۱۔

و- کھڑے ہوکر پیشاب کرنا:

۹- جمہور فقہاء کے نزدیک بغیر عذر کھڑے ہوکر پیشاب کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "من حدثک أن رسول الله ﷺ بال قائماً فلا تصدقه"(۱) (جو تم سے یہ بیان کرے کہ رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہوکر پیشاب کیا ہے تو تم اس کی تصدیق نہ کرو)، اور حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: "نهى رسول الله ﷺ أن يبول الرجل قائماً"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہوکر پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت جسے انصاف میں ذکر کیا ہے یہ ہے کہ ملوث ہونے اور کسی کے دیکھنے کا خطرہ نہ ہو تو بلا عذر بھی (کھڑے ہوکر پیشاب کرنا) مکروہ نہیں ہے، لیکن راجح مذہب جمہور کے مطابق ہے، صاحب المغنی نے فرمایا: کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی رخصت حضرت عمر، علی، ابن عمر، زید بن ثابت، سہل بن سعد، انس، ابو ہریرہ اور عروہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

اگر کوئی عذر ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے، شافعیہ نے کہا: بلکہ اس صورت میں خلاف اولی بھی نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: "أن النبي ﷺ أتى سباطة قوم فبال قائما، فتنحيت فقال: "ادنه"، فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ فمسح على خفيه"(۳) (نبی کریم ﷺ ایک قوم کے کوڑا ڈالنے کی جگہ کے پاس آئے اور کھڑے ہوکر پیشاب کیا،

(۱) حدیث عائشہ: "من حدثک أن رسول الله ﷺ بال قائما......" کی روایت احمد (۱۹۲/۶) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابر: "نهى رسول الله ﷺ أن يبول الرجل قائما" کی روایت بیہقی (۱۰۲/۱) نے کی ہے، اور اس کے ایک راوی کو ضعیف بتایا ہے۔

(۳) حدیث حذیفہ: "أن النبي ﷺ أتى سباطة قوم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۲۸/۱) اور مسلم (۲۲۸/۱) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

پھر میں کنارے ہوگیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا، قریب ہوجاؤ، میں قریب ہوا یہاں تک کہ آپ علیہ السلام کی ایڑیوں کے پاس کھڑا ہوگیا، پھر آپ علیہ السلام نے وضو فرمایا اور اپنے خفین پر مسح کیا)۔

آپ علیہ السلام کے کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی ایک وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ اہل عرب پیٹھ کے درد کا علاج کرنے کے لئے ایسا ہی کرتے تھے، تو شاید آپ علیہ السلام نے بھی اسی وجہ سے ایسا کیا ہو، نووی فرماتے ہیں: یہ بھی ممکن ہے کہ آپ علیہ السلام نے بیان جواز کے لئے ایسا کیا ہو، حنابلہ نے جو علت بتائی ہے اس سے بھی ایسا ہی سمجھ میں آتا ہے[۱]۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے کہ اگر زمین نرم اور پاک ہو جیسے ریت تو وہاں کھڑے ہوکر پیشاب کرنا جائز ہے، لیکن بیٹھنا افضل ہے کہ اس میں زیادہ پردہ ہوتا ہے، اور اگر زمین نرم اور ناپاک ہو تو کھڑا ہوکر پیشاب کرے تاکہ کپڑے نجس نہ ہوجائیں، اور اگر زمین سخت اور پاک ہو تو بیٹھ کر پیشاب کرنا متعین ہے، تاکہ اس پر پیشاب کا کچھ حصہ اڑ کر نہ آجائے، اور اگر زمین سخت و ناپاک ہو تو اس جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ چلا جائے، وہاں نہ کھڑے ہوکر پیشاب کرے نہ بیٹھ کر[۲]۔

یہ تفصیل اور تقسیم مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے یہاں معروف نہیں ہے۔

ز- ذکر یا کوئی اور گفتگو نہ کرنا:

۱۰- اس حالت میں قراءت قرآن کے سلسلہ میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

(۱) رد المحتار ۱/۲۲۹، ۲۳۰، المجموع ۲/۸۵، شرح البہجۃ ۱/۱۲۱، المغنی ۱/۱۶۴، الإنصاف ۱/۹۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۰۴، ۱۰۷، الحطاب ۱/۲۶۷۔

اول: یہ حرام ہے، یہ حنابلہ کا راجح مذہب ہے، اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے۔

دوم: یہ مکروہ ہے، یہ شافعیہ کا راجح مذہب ہے، اور حنابلہ کا ایک قول ہے[۱]۔

الجمل نے کہا: کلام مکروہ ہے، اگرچہ قرآن پڑھنا ہو، اس کے برخلاف اذرعی نے اسے حرام کہا ہے۔

۱۱- قرأت قرآن کے علاوہ کے سلسلہ میں مذاہب اربعہ کے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ قضاء حاجت کے دوران کلام کرنا مکروہ ہے، خواہ ذکر ہو یا کوئی دوسرا کلام، اس میں بعض مالکیہ کا اختلاف ہے، خرشی نے کہا: خاموش رہنے کا مطالبہ اس لئے ہے کہ وہ مقام ایسا ہے جس کو پوشیدہ اور مخفی رکھنا ضروری ہے، اور گفتگو سے اس کے خلاف لازم آتا ہے، جمہور[۲] کے قول پر اس مسئلہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "**لا يخرج الرجلان يضربان الغائط كاشفين عن عورتهما يتحدثان، فإن الله يمقت على ذلك**"[۳] (دو اشخاص قضاء حاجت کے لئے اس طرح نہ نکلیں کہ دونوں اپنی شرمگاہیں کھول لیں اور گفتگو کریں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اس پر ناراض ہوتا ہے)، نیز حضرت مہاجر بن قنفذؓ فرماتے ہیں: "**أنه أتى النبي ﷺ وهو يبول فسلم عليه فلم يرد عليه حتى توضأ، ثم اعتذر إليه فقال: إني كرهت أن أذكر الله عزوجل إلا على طهر**"[۴] (وہ نبی کریم علیہ السلام کے پاس آئے،

(۱) الشرح الصغیر وبلغۃ السالک ۱/۳۶، الخرشی ۱/۱۴۴، الجمل علی المنہج ۱/۸۷، کشاف القناع ۱/۶۳۔

(۲) المجموع ۲/۸۹۔

(۳) حدیث: "لا يخرج الرجلان يضربان الغائط......" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۲) اور ابن خزیمہ (۱/۳۹) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور ابن خزیمہ نے اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۴) حدیث مہاجر بن قنفذ: "أنه أتى النبي ﷺ وهو يبول......" کی روایت

آپ ﷺ پیشاب کر رہے تھے، انہوں نے آپ ﷺ کو سلام کیا، آپ ﷺ نے وضو کرنے سے پہلے جواب نہیں دیا، پھر معذرت کرتے ہوئے کہا: مجھے یہ بات ناپسند ہوئی کہ بغیر طہارت کے اللہ کا ذکر کروں)، اور حضرت جابر بن عبداللہ روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "إن رجلاً مرّ على النبي ﷺ وهو يبول، فسلم عليه، فقال له رسول الله ﷺ: إذا رأيتني على مثل هذه الحالة فلا تسلم علي، فإنک إن فعلت ذلک لم أرد عليک"[(۱)] (ایک شخص نبی اکرم ﷺ کے پاس سے گذرا، آپ ﷺ پیشاب کر رہے تھے، اس نے آپ ﷺ کو سلام کیا، تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: جب تم مجھے اس حالت میں دیکھو تو مجھ کو سلام مت کرو، اگر ایسا کرو گے تو میں تمہیں جواب نہیں دوں گا)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قضاء حاجت کی حالت میں کراہت ہے خواہ پیشاب ہو یا پاخانہ، اسی طرح بیت الخلاء میں گفتگو کرنا بھی مکروہ ہے گرچہ قضاء حاجت کی حالت میں نہ ہو[(۲)]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ضرورت کی حالت کا استثناء کیا ہے، نووی نے کہا: جیسے کسی اندھے کو کسی کنویں میں گرتے ہوئے دیکھے، یا کسی سانپ وغیرہ کو کسی انسان یا کسی قابل احترام چیز کی طرف بڑھتے دیکھے تو ان مواقع پر کلام کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہے، بلکہ اکثر مواقع میں کلام کرنا واجب ہوجاتا ہے، قلیوبی نے کہا: ضرورت کے وقت کلام کرنا واجب ہے اور حاجت کے وقت مستحب ہے۔

= ابوداؤد (۱/ ۲۳) اور حاکم (۱/ ۱۶۷) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث جابر بن عبداللہ: "أن رجلا مر على النبي ﷺ......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۲۶) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۱۰۲) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۲۹، الہندیہ ۱/ ۵۰۔

جن اذکار کے بارے میں فقہاء نے صراحت کی ہے وہ یہ ہیں کہ جب چھینک آئے تو الحمد للہ نہ کہے، چھینکنے والے کو جواب نہ دے، اذان کا جواب نہ دے، نہ سلام کا جواب دے اور نہ تسبیح پڑھے، لیکن شافعیہ میں سے بغوی نے کہا اور اسے شعبی، حسن نخعی اور ابن المبارک سے نقل کیا ہے کہ اگر چھینک آئے تو دل میں الحمد للہ کہہ لے، اسی طرح حنابلہ میں سے صاحب کشاف القناع نے کہا ہے کہ اذان کا جواب اپنے دل میں دے اور بعد میں اس کی قضا کر لے، دل میں ذکر کرنا مکروہ نہیں ہے، سلام کا جواب دینے کے سلسلہ میں دو اقوال ذکر کئے ہیں: دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے[(۱)]۔

شافعیہ کے نزدیک بیت الخلاء میں داخل ہونے کے ذکر میں بھی یہی حکم ہے کہ جب اسے بھول جائے تو دونوں حالتوں میں دل میں اللہ کا ذکر کر لے[(۲)]۔

کنون نے اپنے حاشیہ میں کہا: بیت الخلاء کے اندر اللہ کے ذکر کا جواز قاضی عیاض نے نقل کیا ہے، قاضی کہتے ہیں: یہی مالک، نخعی اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم کا قول ہے، ابن القاسم نے کہا: جب چھینک آئے اور وہ پیشاب کر رہا ہو تو الحمد للہ کہہ لے، ابن رشد نے کہا: اس کی دلیل یہ اثر ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ كان يذكر الله على كل أحيانه"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ ہر وقت اللہ کا ذکر کرتے تھے)، اور عقلی دلیل یہ ہے کہ اللہ کا ذکر اللہ کے پاس جاتا ہے تو مقام کی پستی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا، لہذا کسی بھی حالت میں اللہ کے ذکر سے روکنا مناسب نہ ہوگا الا یہ کہ ایسی صراحت موجود

(۱) المجموع ۲/ ۸۹، مواہب الجلیل ۱/ ۲۷۵، الذخیرہ ۱/ ۱۹۶، کشاف القناع ۲/ ۱۳۷، الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۷۸۔

(۲) القلیوبی ۱/ ۴۱۔

(۳) حدیث: "أن الرسول ﷺ كان يذكر الله على كل أحيانه" کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۲) نے کی ہے۔

ہو جس میں کوئی احتمال نہ ہو [۱]۔

حنابلہ میں سے صاحب انصاف نے امام احمد کی ایک روایت نقل کی ہے کہ اس حالت میں مؤذن کا جواب دینا مکروہ نہیں ہے، شیخ تقی الدین نے یہی رائے اپنائی ہے، لیکن راجح مذہب میں یہ مکروہ ہے [۲]۔

ح- قضاء حاجت کرنے والے کو سلام کرنا اور اس کا جواب دینا:

۱۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ پاخانہ کرنے والے کو سلام کرنا مکروہ ہے، انہوں نے سابق مسئلہ میں مذکور حدیث سے استدلال کیا ہے۔

حنفیہ نے بھی اس کو مکروہ قرار دیا ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: اس کی مراد کے عموم میں پیشاب کرنا بھی آتا ہے، اور بظاہر مکروہ تحریمی مراد ہے [۳]۔

ط- اگر بیت الخلاء کی جگہ ہی وضو کی جگہ ہو تو وہاں ذکر کرنا:

۱۳- ابن عابدین نے کہا: اگر بیت الخلاء میں ہی وضو کرے تو کیا وضو کے سنن کی رعایت کرتے ہوئے بسم اللہ اور اس کے علاوہ وضو کی دعائیں پڑھے گا یا مقام کی رعایت کرتے ہوئے ترک کر دے گا؟ ابن عابدین کہتے ہیں: ظاہر دوسری صورت ہے، اس لئے کہ فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ ممانعت امر پر مقدم ہوتی ہے۔

یہی حنابلہ کی اس رائے کا مقتضی ہے کہ وضو میں بسم اللہ پڑھنا واجب ہے اور دل میں ذکر کرنا مکروہ نہیں ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ بیت الخلاء میں ذکر کرنا مکروہ ہے [۱]۔

ی- کھانسنا:

۱۴- حنفیہ میں سے ابن عابدین کہتے ہیں: بیت الخلاء میں نہ کھانسے الا یہ کہ کوئی عذر ہو، جیسے یہ اندیشہ ہو کہ کوئی اس میں داخل ہو جائے گا، شافعیہ میں سے شبراملسی نے کہا: اگر کوئی بیت الخلاء کے دروازہ پر دستک دے کر جاننا چاہے کہ اندر کوئی ہے یا نہیں تو قضاء حاجت کرنے والے کا کھانسنا کلام کہلائے گا یا نہیں؟ وہ کہتے ہیں: یہ قابل غور ہے، راجح بات یہ ہے کہ اس کو کلام نہیں کہا جائے گا، اور اگر کلام مانا بھی جائے تو یہ اس ضرورت کی وجہ سے ہے کہ دوسرا شخص جو بیت الخلاء کو خالی سمجھ کر دروازہ کو دستک دے اس کو (بیت الخلاء میں) داخل ہونے سے روکا جائے [۲]۔

ک- دائیں ہاتھ سے شرمگاہ نہ چھونا:

۱۵- قضاء حاجت وغیرہ کی حالت میں اپنے دائیں ہاتھ سے اپنی شرمگاہ چھونا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**إذا بال أحدكم فلا يمسح ذكره بيمينه، وإذا تمسح أحدكم فلا يتمسح بيمينه**" [۳] (جب تم میں سے کوئی شخص پیشاب کرے تو اپنی شرمگاہ اپنے دائیں ہاتھ سے نہ چھوئے،

(۱) حاشیہ کنون بہامش الرہونی ۱/۱۵۳، پوری عبارت حطاب (۱/۲۷۰) کے حاشیہ پر مواق میں ہے۔
(۲) الإنصاف ۱/۹۵۔
(۳) ردالمحتار ۱/۲۶۴، ۲۶۵، کشاف القناع ۱/۵۳، ۲/۱۳۷، الآداب الشرعیہ ۱/۳۷۸، المجموع ۲/۸۸، ۸۹، الزرقانی ۳/۱۰۹۔

(۱) ردالمحتار ۱/۲۲۹، الشرح الصغیر ۱/۳۶، المغنی ۱/۱۶۶، ۱۶۷۔
(۲) ردالمحتار ۱/۲۲۹، حاشیۃ الشبراملسی علی النہایہ ۱/۱۲۶۔
(۳) حدیث: "**إذا بال أحدكم فلا يمسح ذكره بيمينه......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۹۲) اور مسلم (۱/۲۲۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اور جب صفائی کرے تو اپنے دائیں ہاتھ سے نہ کرے)، مالکیہ میں سے ابی نے کہا: فقہاء نے اس کو کراہت پر محمول کیا ہے، حنابلہ کی ''الإنصاف'' میں ہے: یہی مذہب میں صحیح ہے، اور ایک قول کے مطابق یہ حرام ہے، اور اگر ضرورت کی وجہ سے ہو تو نہ کراہت ہے اور نہ حرمت[1]۔

ل-گندگی کو پاک وصاف کرنا:

١٦- قضاء حاجت کرنے والے کو چاہئے کہ فراغت کے بعد مقام کو پتھر وغیرہ سے پوچھ کر صاف کرلے یا اسے دھو کر پاک کرلے، یا دونوں کام انجام دے، اس کے کچھ احکام اور شرعی آداب ہیں جن کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استنجاء''۔

٢-قضاء حاجت کے مقامات سے متعلق احکام:

الف-عام راستہ، نفع بخش سایہ اور اس جیسے مقام میں قضاء حاجت:

١٧-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لوگوں کے راستہ میں، پانی کے چشمہ میں اور لوگوں کے نفع والے سایہ میں پیشاب کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"اتقوا اللعانين قالوا: وما اللعانان يا رسول الله ﷺ؟ قال: "الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم"**[2] (دو لعنت کرنے والی چیزوں سے بچو، صحابہ کرام نے عرض کیا: دو لعنت کرنے والی چیزیں کیا ہیں اے اللہ کے رسول؟ آپ ﷺ نے فرمایا: وہ شخص جو لوگوں کے راستہ میں یا ان کے سایہ میں پاخانہ کرے)۔

جس طرح سایہ دار جگہ میں قضاء حاجت ممنوع ہے اسی طرح لوگوں کے بیٹھنے کی جگہ میں بھی ممنوع ہے، یعنی وہ مقام جہاں لوگ چاندنی رات میں یا موسم سرما میں دھوپ میں بیٹھ کر باتیں کرتے ہیں، صاحب نیل المآرب نے کہا کہ البتہ اگر ان کی گفتگو غیبت یا چغلی ہو (تو پھر ممنوع نہیں ہوگا)۔

بعض فقہاء مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ پانی لینے کی جگہ، راستہ اور سایہ اور ان سے متعلق جگہوں میں قضاء حاجت حرام ہے[1]۔

ب-درخت کے نیچے قضاء حاجت:

١٨- حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ نے پھل دار درخت کے نیچے قضاء حاجت کرنے کو مکروہ کہا ہے، حنابلہ کی دوسری روایت کی رو سے یہ حرام ہے، اور ان کا ایک قول یہ ہے کہ اگر پھل خود اسی کے ہوں تو مکروہ ہوگا، اگر دوسرے کے ہوں تو حرام ہوگا۔

حنفیہ اور حنابلہ نے صرف اس صورت میں مکروہ کہا ہے جبکہ یہ پھل کے وقت میں ہو، اور اسی حکم میں انہوں نے اس کو شامل کیا ہے، جبکہ اتنا پہلے ہو کہ اس بات کا اطمینان نہ ہو کہ بارش یا سیراب کرنے کی وجہ سے نجاست زائل ہوجائے گی یا حنفیہ کے نزدیک زمین خشک ہو کر پیشاب سے پاک ہوجائے گی، اور حنفیہ کے نزدیک پھل خواہ کھایا جانے والا ہو یا سونگھا جانے والا دونوں برابر ہیں، کیونکہ دونوں کا احترام ضروری ہے، خاص طور سے وہ درخت جس کے نیچے سے پھل جمع کئے جاتے ہیں جیسے زیتون۔

---

(١) حاشیہ کنون مع الرہونی ١/١٥١، الإنصاف ١/١٠٣۔

(٢) حدیث ابی ہریرہ: "اتقوا اللعانين......" کی روایت مسلم (١/٢٢٦) نے کی ہے۔

(١) ابن عابدین ١/٢٢٩، ٢٣٠، المغنی ١/١٦٦، حاشیۃ الدسوقی ١/١٠٧، حاشیۃ الجمل ١/٨٩، ٩٠۔

حنفیہ نے کھیت میں بھی قضاء حاجت کو مکروہ کہا ہے۔

شافعیہ نے کراہت کی علت یہ بتائی ہے کہ تلوث نہ ہوجائے اور طبیعت پر گراں نہ گذرے، انہوں نے اسے حرام نہیں کہا ہے، وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ پھل کا ناپاک ہوجانا غیر یقینی ہے، وہ مزید کہتے ہیں: اگر درخت مباح ہو تو بھی قضاء حاجت مکروہ ہے، ان کے نزدیک پھل کے وقت اور غیر وقت میں کوئی فرق نہیں ہے، اور پاخانہ کرنے میں کراہت زیادہ ہے، کیونکہ پیشاب پانی سے اور دھوپ اور ایک قول کے مطابق ہوا سے خشک ہوجانے سے پاک ہوجاتا ہے، اور ''حاشیۃ الجمل'' میں اس حکم کو ہر اس چیز کے لئے عام رکھا گیا ہے جس سے دوا یا دباغت وغیرہ میں فائدہ اٹھایا جاتا ہو، اسی طرح جن پتوں سے نفع اٹھایا جاتا ہے ان میں بھی یہی حکم ہے۔

شافعیہ نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس کا مقتضی یہ ہے کہ غیر پھل دار درخت کے نیچے پیشاب کرنا مکروہ نہیں ہے [۱]، ''مغنی'' میں اس پر استدلال کے ضمن میں یہ حدیث ذکر کی ہے: **''كان أحب ما استتر به رسول الله ﷺ لحاجته هدف أو حائش نخل''** [۲] (نبی کریم ﷺ کے نزدیک قضاء حاجت کے وقت پردہ کرنے کے لیے سب سے زیادہ پسندیدہ چیز بلند جگہ یا کھجور کا باغ ہوتی)۔

ج- پانی کے اندر قضاء حاجت:

۱۹- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ پانی کے اندر پاخانہ یا پیشاب کرنا مکروہ ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر پانی ٹھہرا ہوا ہو تو یہ کراہت تحریمی ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: **''أن النبي ﷺ نهى أن يبال في الماء الراكد''** [۱] (نبی کریم ﷺ نے ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے)، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: **''لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه''** [۲] (تم میں سے کوئی شخص ایسے ٹھہرے پانی میں پیشاب نہ کرے جو جاری نہ ہو پھر اس میں غسل کرے)، اگر پانی بہتا ہوا ہو تو کراہت تنزیہی ہوگی، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **''نهى الرسول ﷺ أن يبال في الماء الجاري''** [۳] (رسول اللہ ﷺ نے جاری پانی میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے)، ابن عابدین کہتے ہیں: اس حدیث میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے پانی گندا ہوجائے گا، اور بسا اوقات اس کو ناپاک کردے گا، لیکن اگر پانی تھوڑا اور ٹھہرا ہوا ہو تو اس میں پیشاب کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اس سے پانی نجس ہوجائے گا، اس کی مالیت تلف ہوجائے گی، اور دوسرے کو اس کے استعمال کی صورت میں دھوکہ دینا ہوگا، اور پانی میں پاخانہ کرنا پیشاب کرنے سے زیادہ برا ہے، اسی طرح کسی برتن میں پیشاب کرکے اسے پانی میں بہا دینا، یا نہر کے قریب میں پیشاب کرنا جو بہہ کر نہر میں چلا جائے یہ سب قبیح، مذموم اور ممنوع ہیں [۴]۔

---

(۱) ردالمحتار ۱/۲۲۹، ۲۳۰، الإنصاف ۱/۹۸، المغنی ۱/۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۶، شرح البہجہ ۱/۱۲۰، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۰۷۔

(۲) حدیث: ''كان أحب ما استتر به لحاجته هدف......'' کی روایت مسلم (۱/۲۶۹) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث جابر: ''أن النبي ﷺ نهى أن يبال في الماء الراكد'' کی روایت مسلم (۱/۲۳۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی ہریرہ: ''لا يبولن أحدكم في الماء الدائم......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۴۶) اور مسلم (۱/۲۳۵) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''نهى رسول الله ﷺ أن يبال في الماء الجاري'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/۲۰۴) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ طبرانی نے الأوسط میں اس کی روایت کی ہے، اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

(۴) ردالمحتار ۱/۲۲۸۔

مالکیہ میں سے قاضی عیاض نے کہا: حدیث میں مذکور ممانعت کراہت اور رہنمائی سے متعلق ہے، تھوڑے پانی میں کراہت زیادہ شدید ہے، اس لئے کہ تھوڑا پانی خراب ہوجاتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ممانعت تحریمی ہے، اس لئے کہ بار بار پیشاب کرنے کی وجہ سے پانی خراب ہوجاتا ہے، اور گذرنے والا یہ سمجھتا ہے کہ پانی ٹھہرنے کی وجہ سے بدل گیا ہے، پیشاب کے حکم میں ہی پاخانہ کرنا اور نجاست ڈالنا ہے، ابن ناجی نے ''المدونہ'' کی شرح میں کہا ہے کہ اصل مذہب میں عمل اس پر ہے کہ تھوڑے پانی میں کراہت تحریمی ہے[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، خواہ پانی کم ہو یا زیادہ، اس لئے کہ حدیث میں ممانعت ہے، اگر پانی جاری ہو تو شافعیہ کی ایک جماعت نے کہا: اگر پانی قلیل ہو تو مکروہ ہوگا اور کثیر ہو تو مکروہ نہیں ہوگا، نووی نے کہا: یہ قابل غور ہے، قلیل پانی میں پیشاب کرنا مطلق حرام ہونا چاہئے، اس لئے کہ اس سے پانی نجس ہوجاتا ہے اور خود اس کے لئے اور دوسروں کے لئے بھی پانی خراب ہوجاتا ہے، اگر پانی کثیر اور جاری ہو تو حرام نہیں ہے، البتہ اس سے بھی اجتناب افضل ہے، شافعیہ نے ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنے کو ظاہر حدیث کے مطابق شاید اس لئے حرام قرار نہیں دیا ہے کہ پانی عام طور پر مال نہیں بنایا جاتا ہے، یا اس لئے کہ پانی میں اضافہ کرکے اس کو پاک کرنا ممکن ہے[2]۔

بعض فقہاء شافعیہ نے اس کثیر پانی کے لئے جس میں پاخانہ کرنا مکروہ ہے یہ قید لگائی ہے کہ وہ بہت وسیع نہ ہو، اگر اتنا وسیع ہو کہ طبیعت اس سے متنفر نہ ہو تو مکروہ نہیں ہوگا[3]۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۱۴۴۔

(۲) المجموع ۲/ ۹۳، کشاف القناع ۱/ ۶۲۔

(۳) حاشیہ ابن قاسم علی شرح البہجہ ۱/ ۱۲۰، کشاف القناع ۱/ ۶۳۔

شافعیہ نے وقف شدہ پانی کا بھی استثناء کیا ہے، چنانچہ اس میں قضاء حاجت حرام ہے[1]۔

حنابلہ نے پانی کے اندر پیشاب کرنے اور پاخانہ کرنے کے حکم میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے پیشاب کرنے کو مکروہ اور پاخانہ کرنے کو حرام کہا ہے، ''کشاف القناع'' میں ہے: ٹھہرے پانی یا قلیل جاری پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، اور قلیل پانی یا کثیر ٹھہرے یا جاری پانی میں پاخانہ کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس سے پانی گندا ہوجاتا ہے اور لوگوں کو پانی سے فائدہ اٹھانے میں رکاوٹ ہوتی ہے[2]۔

د- وضو اور غسل کی جگہ میں پیشاب کرنا:

۲۰ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس بات کو مکروہ کہا ہے کہ انسان ایسی جگہ پیشاب کرے جہاں وہ خود یا کوئی اور وضو یا غسل کرتا ہو، اس لئے کہ ایک صحابی سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: ''**نهى رسول الله ﷺ أن يمتشط أحدنا كل يوم أو يبول في مغتسله**''[3] (رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ ہم میں سے کوئی شخص روزانہ کنگھا کرے یا اپنے غسل کی جگہ میں پیشاب کرے)۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ کراہت اس وقت ہے جب وہاں پر کوئی ایسا راستہ نہ ہو جس سے پیشاب اور پانی نکل جائے۔

حنابلہ کی ''کشاف القناع'' میں ہے: کراہت کی جگہ وہ ہے جس پر تارکول نہ لگایا گیا ہو یا پتھر کا فرش نہ بنایا گیا ہو، انہوں نے کہا: لہذا

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۸۸۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۶۳۔

(۳) حدیث رجل من الصحابۃ: ''نهى رسول الله ﷺ أن يمتشط أحدنا كل يوم......'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۰) اور حاکم (۱/ ۱۶۸) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اگر ایسے حمام میں پیشاب کرے جس پر تارکول لگایا گیا ہو یا پتھر کا فرش بنایا گیا ہو یا پلاسٹر کیا گیا ہو پھر اس میں غسل کرنے سے پہلے اس پر پانی بہادے، امام احمد کہتے ہیں: اگر اس پر پانی بہادے جو نالہ میں چلا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اب تلوث کا اندیشہ نہیں رہا، یہی حکم وضو میں ہے [۱]۔

ھ- مسجد میں قضاء حاجت:

۲۱ - مقام عبادت کی حفاظت، نظافت اور احترام کی وجہ سے مسجد کے اندر پیشاب پاخانہ کرنا تمام فقہاء کے نزدیک حرام ہے، نبی کریم ﷺ سے صحیح طور پر مسجد میں تھوکنے کی ممانعت ثابت ہے تو پیشاب اور پاخانہ کی ممانعت بدرجہ اولی ہوگی [۲]، چنانچہ مروی ہے: "**أن أعرابيا بال في المسجد فقال النبي ﷺ: دعوه: فلما فرغ دعا بدلو من ماء فصبه عليه**" (ایک اعرابی مسجد میں پیشاب کرنے لگا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے چھوڑ دو، جب وہ فارغ ہوگیا تو آپ ﷺ نے ایک ڈول پانی منگایا اور اس پر انڈیل دیا)، ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: "**ثم أن رسول الله ﷺ دعاه فقال له: إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله عزوجل والصلاة وقراءة القرآن**" [۳] (پھر رسول اللہ ﷺ نے اسے بلایا اور فرمایا: ان مساجد میں پیشاب یا گندگی درست نہیں ہے، یہ تو محض اللہ تعالی کے ذکر، نماز اور تلاوت قرآن کی جگہ ہے)۔

اگر کوئی شخص مسجد کے اندر کسی برتن میں پیشاب کرے اور مسجد کی زمین پر پیشاب نہ لگنے دے تو جمہور کے نزدیک یہ بھی حرام ہے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، مالکیہ کے نزدیک یہی راجح ہے، اور شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے، ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ مساجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئی ہیں، اور پیشاب کو قبیح ناپسندیدہ اور گھٹیا سمجھا جاتا ہے، تو مسجد کو اس سے محفوظ رکھنا ضروری ہے، جیسے کہ کوئی شخص مسجد کی زمین پر پیشاب کر کے پھر اس کو دھو دینا چاہے (تو اس سے محفوظ رکھنا ضروری ہوتا ہے)۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول ہے کہ یہ جائز ہے بشرطیکہ پیشاب کے لگنے سے بچا جاسکے، کتب مالکیہ میں سے ونشریسی کی "نوازل" میں ہے کہ صاحب الشامل نے اس کی اجازت دی ہے، اور شافعیہ میں سے زرکشی نے کہا: دوسرا قول یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، وہ کہتے ہیں: ابوعبید کی "کتاب الطہور" میں سعید بن ابی بردہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ابو وائل شقیق بن سلمہ کو دیکھا کہ وہ مسجد کے اندر اعتکاف کی حالت میں ایک طشت میں پیشاب کر رہے ہیں [۱]، اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**اعتكفت مع رسول الله ﷺ امرأة مستحاضة من أزواجه، فكانت ترى الحمرة والصفرة، فربما وضعت الطست تحتها وهي تصلي**" [۲] (رسول اللہ ﷺ کی ایک زوجۂ مطہرہ نے حالت استحاضہ میں حضور ﷺ کے ساتھ اعتکاف کیا، انہیں سرخ اور زرد (رنگ کے خون)

(۱) ابن عابدین ۱/۲۳۰، الفتاوی الہندیہ ۱/۵۰، شرح البہجہ ۱/۱۲۱، کشاف القناع ۱/۵۲۔

(۲) حدیث: النهى عن البصاق في المسجد، ورد فى قوله ﷺ: "البزاق في المسجد خطيئة، وكفارتها دفنها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۱۱) اور مسلم (۱/۳۹۰) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن أعرابيا بال في المسجد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۲۳) اور مسلم (۱/۲۳۶) نے کی ہے، دوسری روایت مسلم (۱/۲۳۷) نے کی ہے۔

(۱) رد المحتار ۱/۴۴۱، نوازل الونشریسی ۱/۲۰، المجموع ۲/۹۲، إعلام الساجد بأحکام المساجد ص ۳۱۰، المغنی ۳/۲۰۴۔

(۲) حدیث عائشہ: "**اعتكفت مع رسول الله ﷺ امرأة مستحاضة من أزواجه......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۸۱) نے کی ہے۔

نظر آتے تھے تو وہ بسا اوقات اپنے نیچے طشت رکھ کر نماز پڑھتیں)۔

مسجد کا صحن جو مسجد کے حکم میں نہ ہو اس میں قضاء حاجت کرنے کے سلسلہ میں دو قول ہیں:

اول: یہ حرام ہے، شافعیہ میں سے زرکشی نے اس قول کو ظاہر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اگر اس صحن میں آمد و رفت ہو تو حرام ہونا یقینی ہے۔

دوم: یہ صرف مکروہ ہے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، انہوں نے اسی حکم میں اس عید گاہ کو بھی رکھا ہے جو صحراء میں ہو، شافعیہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

و- قابل تعظیم مقامات میں قضاء حاجت:

۲۲ - شافعیہ میں سے رملی نے کہا: محبّ طبری نے صفا، مروہ یا قزح پر پاخانہ کرنے کو حرام کہا ہے، بعض شافعیہ نے اسی حکم میں رمی کی جگہ کو شامل کیا ہے، اور علی الاطلاق ذکر کا تقاضا یہ ہے کہ پورے سال میں یہ حرام ہو، اور اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ یہ مقدس اور تنگ مقامات ہیں، اگر ان میں گندگی کرنا جائز ہو تو وہ گندگی اس وقت تک باقی رہے گی جب لوگ اس میں اکٹھا ہوتے ہیں، اور اس وقت لوگوں کو اذیت ہوگی، وہ کہتے ہیں: ظاہر یہ ہے کہ اس کی حرمت دراصل لوگوں کے بیٹھنے کی جگہ میں گندگی کرنے کی حرمت سے متفرع ہے، اور آگے آ رہا ہے کہ راجح اس کا مکروہ ہونا ہے اور عرفہ، مزدلفہ اور منٰی میں حرام نہیں ہے، کیونکہ یہ مقامات وسیع ہیں، لیکن قلیوبی نے ''حاشیہ شرح منہاج'' میں کہا ہے کہ حرمت کا قول مرجوح ہے، انہوں نے اس کو بلکہ مزدلفہ، عرفہ اور حج کے تمام مقامات اجتماع میں ایسا کرنے کو مکروہ کہا ہے۔

زرکشی نے کہا: بعض حضرات مکہ میں قضاء حاجت سے احتیاط کرتے تھے، اور یہ تاویل کرتے تھے کہ مکہ مسجد ہے، زرکشی کہتے ہیں کہ یہ تاویل نص اور اجماع سے مردود ہے، نبی کریم ﷺ، صحابہ کرام اور اسلاف نے وہاں قضاء حاجت کی ہے، پھر زرکشی نے چند احادیث ذکر کی ہیں جن سے اس احتیاط کی تائید ہوتی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے: **"أن النبي ﷺ كان يذهب لحاجته إلى المغمس"**،(۱) (نبی کریم ﷺ قضاء حاجت کے لئے مغمس تشریف لے جاتے تھے)، مغمس مکہ سے تقریباً دو میل کی دوری پر ایک جگہ ہے (۲)۔

ز- یہود و نصاریٰ کی عبادت گاہوں میں قضاء حاجت:

۲۳ - حطاب مالکی کی ''مواہب الجلیل'' میں ابن الحاج کی ''المدخل'' سے منقول ہے کہ یہود کی عبادت گاہ اور عیسائیوں کی کلیسا میں پاخانہ کرنے سے اجتناب کرنا چاہئے تاکہ وہ ہماری مسجدوں میں ایسا نہ کردیں، جس طرح اللہ کے علاوہ دوسرے پوجے جانے والے معبودوں کو برا کہنے سے منع کیا گیا ہے تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کو برا نہ کہنے لگیں (۳)۔

ح- قبرستان میں قضاء حاجت:

۲۴ - حنفیہ کی رائے ہے کہ قبرستان میں قضاء حاجت مکروہ ہے، ابن عابدین اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ میت کو بھی ان چیزوں سے اذیت پہنچتی ہے جن سے زندہ لوگوں کو اذیت ہوتی ہے، اور بظاہر کراہت

---

(۱) کنز الدقائق ۱/ ۲۵۶، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۵۰، إعلام الساجد ص ۳۱۰۔

---

(۱) حدیث: **"أن النبي ﷺ كان يذهب لحاجته إلى المغمس"** کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۲۰۳) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کو ابو یعلی نیز طبرانی نے الأوسط اور الکبیر میں روایت کیا ہے، اور اس کے رجال صحیح کے رجال میں سے ہیں۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۵، إعلام الساجد ص ۱۳۴۔

(۳) مواہب الجلیل ۱/ ۲۷۷۔

تحریمی ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا قول بھی حرام ہونے کا ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک حرام اس وقت ہوگا جب قبر کے اوپر پیشاب کرے، اگر قبر کے قریب پیشاب کرے تو مکروہ ہوگا، حرام نہیں ہوگا، لیکن قبر کسی نبی کی ہو تو قریب میں پیشاب کرنا بھی حرام ہوگا، حنابلہ کے نزدیک حرمت کا ذکر صرف صاحب کشاف القناع نے کیا ہے، اور ''الإنصاف'' میں ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق مکروہ نہیں ہے، اور امام احمد سے منقول ہے کہ مکروہ ہے[۱]۔

شافعیہ نے اس مسئلہ پر بھی گفتگو کی ہے کہ اگر قبر کھلی ہوئی ہو تو اس میں قضاء حاجت حرام ہے اس لئے کہ اس سے میت کے اجزاء ناپاک ہوں گے[۲]۔

ط-سوراخ وغیرہ میں قضاء حاجت:

۲۵- گول یا لمبے سوراخ میں پیشاب کرنا مکروہ ہے[۳]، اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن سرجس کی روایت ہے: "**أن رسول الله ﷺ نهى أن يبال في الجحر**"[۴] (رسول اللہ ﷺ نے سوراخ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے)، اور اس لئے بھی کہ ممکن ہے کہ سوراخ سے کوئی (کیڑا وغیرہ) نکل کر کاٹ لے، یا خود اس پر پیشاب اڑ کر آئے، نووی کہتے ہیں: یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، اور یہ کراہت تنزیہی ہے[۱]، شافعیہ میں سے بجیرمی نے کہا: اگر یہ ظن غالب ہو کہ سوراخ میں کوئی احترام کے قابل جاندار ہوگا جس کو اذیت پہنچے گی یا وہ ہلاک ہوجائے گا تو اس میں پیشاب کرنا بظاہر حرام ہوگا[۲]۔

حنفیہ میں سے ابن عابدین نے کہا: بظاہر اس سوراخ میں پیشاب کرنا مکروہ ہے جو اس کے لئے تیار نہ کیا گیا ہو جیسے پیشاب کی نالی[۳] اور حنابلہ کی ''کشاف القناع'' میں ہے: پیشاب کرنا مکروہ ہے خواہ نالی کے منہ میں ہو[۴]، کتب شافعیہ میں سے ''تحفہ'' اور ''حاشیہ شروانی'' میں ہے کہ نالی کبھی کبھی "جحر" (سوراخ) کے حکم میں داخل ہوتی ہے اور کبھی داخل نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ نالی قضاء حاجت کے لئے تیار کئے گئے مقام میں ہوتی ہے (تو اس صورت میں کراہت نہیں ہوگی)[۵]۔

مالکیہ نے اس میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر سوراخ سے قریب میں پیشاب کرے تو مکروہ ہوگا، اور اگر دور میں کرے تو ایک قول میں مکروہ ہوگا اس خدشہ کے پیش نظر کہ اندر سے کیڑے اس پر نہ ابل پڑیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر اس میں کیڑے ہیں بھی تو چونکہ ان سے دور میں پیشاب کیا جارہا ہے اس لئے مباح ہوگا[۶]۔

برتن میں پیشاب کرنا:

۲۶- شافعیہ کہتے ہیں کہ برتن میں پیشاب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**يقولون إن النبي**

(۱) رد المحتار ۱/۲۲۸، المجموع ۱/۹۲، نہایۃ المحتاج ۱/۱۲۴، کشاف القناع ۱/۵۳، منار السبیل ۱/۲۰، الإنصاف ۱/۹۹۔

(۲) القلیوبی ۱/۴۱۔

(۳) المجموع للنووی ۲/۸۵، ۸۶۔

(۴) حدیث: "عبد الله بن سرجس أن رسول الله ﷺ نهى أن يبال في الجحر" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۰) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/۱۰۶) میں اشارہ کیا ہے کہ عبداللہ بن سرجس اور ان سے روایت کرنے والے راوی یعنی قتادہ کے درمیان انقطاع ہے۔

(۱) المجموع ۲/۸۵، ۸۶۔

(۲) حاشیہ علی شرح المنہج ۱/۶۳۔

(۳) ردالمحتار ۱/۲۲۹۔

(۴) ۱/۵۲۔

(۵) ۱/۱۷۴۔

(۶) المدخل لابن الحاج ۱/۲۹۔

ﷺ أوصى إلى علي، لقد دعا بالطست ليبول فيها، فانخنثت نفسه[(۱)]، وما أشعر، فإلى من أوصى"[(۲)] (لوگ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت علی کو وصیت کی، آپ ﷺ نے تو پیشاب کرنے کے لئے طشت طلب فرمایا لیکن آپ ﷺ کی طبیعت میں گراوٹ آ گئی اور آپ ﷺ محسوس نہیں کر سکے، تو کس کو آپ ﷺ نے وصیت کی)، اور حضرت امیمہ بنت رقیقہؓ فرماتی ہیں: "كان للنبي ﷺ قدح من عيدان[(۳)]، يبول فيه ويضعه تحت السرير"[(۴)] (نبی کریم ﷺ کے پاس کھجور کی لکڑی کا ایک پیالہ تھا جس میں آپ ﷺ پیشاب کرتے تھے اور اسے تخت کے نیچے رکھتے تھے)۔

حنابلہ نے برتن میں بلا ضرورت پیشاب کرنے کو مکروہ کہا ہے، "منار السبیل" میں ہے: امام احمد نے اس کی صراحت فرمائی ہے، اگر ضرورت ہو جیسے مرض ہو تو مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت امیمہ بنت رقیقہ کی حدیث ہے[(۵)]، اور ایک قول میں جسے صاحب "الانصاف" نے اصل مسئلہ میں ذکر کیا ہے یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے[(۶)]۔

مالکیہ نے کراہت کو جیسا کہ "مواہب الجلیل" میں ہے، نفیس برتن کے ساتھ مخصوص کیا ہے، کیونکہ یہ اسراف ہے، وہ کہتے ہیں کہ سونے اور چاندی کے برتن میں پیشاب کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ایسے برتنوں کو اپنانا اور استعمال کرنا حرام ہے[(۱)]۔

لوگوں سے چھپنا:

۲۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون ہے کہ قضاء حاجت کرنے والا لوگوں کی نگاہ سے پردہ اختیار کرے[(۲)]، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "من أتى الغائط فليستتر، فإن لم يجد إلا أن يجمع كثيبا من رمل فليستدبره فإن الشيطان يلعب بمقاعد بني آدم، من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج"[(۳)] (جو شخص پاخانہ کرنے آئے اسے چاہئے کہ پردہ اختیار کرے، اگر صرف اتنا ہی کر سکے کہ ریت کا ایک ڈھیر جمع کر لے تو اسی کی جانب پشت کر لے، اس لئے کہ شیطان بنی آدم کے مقعد کے ساتھ کھیلتا ہے، جو شخص ایسا کرے گا اچھا کرے گا، اور جو نہ کرے گا اس کے لئے کوئی حرج نہیں)۔

اور حضرت عبداللہ بن جعفر کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "كان أحب ما استتر به رسول الله ﷺ لحاجته هدف أو حائش نخل"[(۴)] (پردہ اختیار کرنے کے لئے سب سے زیادہ پسندیدہ چیز حضور ﷺ کے نزدیک کوئی بلند جگہ یا کھجور کا باغ ہوتی)۔

شافعیہ کے نزدیک پردہ اختیار کرنا اس وقت مستحب ہے جبکہ اس کے سامنے کوئی ایسا شخص جس کے لئے اس کی شرمگاہ کو دیکھنا جائز نہ

(۱) "انخنث": یعنی موت کے وقت اعضاء کے ڈھیلے پڑ جانے کی وجہ سے جھک جانا (النہایہ فی غریب الحدیث ۸۲/۲)۔
(۲) حدیث عائشہ: "يقولون إن النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۵۶/۵) اور نسائی (۳۲/۱، ۳۳) نے کی ہے، الفاظ نسائی کے ہیں۔
(۳) "عیدان": یعنی کھجور (القاموس المحیط)۔
(۴) حدیث امیمۃ بنت رقیقہ: "كان للنبي ﷺ قدح من عيدان......" کی روایت ابوداؤد (۲۸/۱) اور حاکم (۱۶۷/۱) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۵) ۱۹/۱۔
(۶) الإنصاف ۹۹/۱۔

(۱) مواہب الجلیل ۲۷۷/۱، نیز دیکھئے: المدخل ۲۹/۱۔
(۲) مطالب أولی النہی ۶۶/۱۔
(۳) حدیث ابی ہریرہ: "من أتى الغائط فليستتر......" کی روایت ابوداؤد (۳۳/۱، ۳۴) نے کی ہے، اس کی سند میں جہالت ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۱۰۳/۱) میں ہے۔
(۴) حدیث عبداللہ بن جعفر: "كان أحب ما استتر به النبي ﷺ.." کی تخریج فقرہ/ ۱۸ میں گذر چکی ہے۔

ہو وہاں موجود نہ ہو، جو اس کی شرمگاہ کو دیکھ سکے، اگر ایسا شخص وہاں موجود ہو تو اپنی شرمگاہ کو پوشیدہ رکھنا واجب ہوگا، کیونکہ ایسے شخص کے سامنے شرمگاہ کھولنا حرام ہے، شافعیہ میں سے متاخرین نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے، اور یہی رائے دوسرے تینوں مذاہب کے قواعد کے موافق ہے، شافعیہ میں سے رملی نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر وہ لوگوں کی جماعت کے درمیان ہو اور اسے پیشاب کا سخت تقاضا ہو تو ایسی صورت میں جائز ہے کہ شرمگاہ کھول لے، اور لوگوں پر نگاہیں نیچی کر لینا واجب ہوگا(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس مسئلہ میں قضاء حاجت کا مطلق ذکر کیا ہے، مالکیہ میں سے مواق نے بیان کیا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک پیشاب کرنے والے کے لئے مطلوب یہ ہے کہ وہ صرف اپنی شرمگاہ کو لوگوں سے پوشیدہ رکھے، اپنے وجود کو پوشیدہ رکھنا ضروری نہیں ہے، لیکن پاخانہ کرنے والا اس طرح دور ہو جائے اور چھپ جائے کہ وہ نہ دیکھا جا سکے، مازری نے کہا: سنت یہ ہے کہ پیشاب کرنے والا اگر بیٹھا ہوا ہو تو اس سے دور رہا جائے نہ کہ جب وہ کھڑا ہوا ہو(۲)۔

شافعیہ کے کلام میں یہ بھی ہے کہ پردہ ذراع کی دو تہائی یا اس سے زیادہ مقدار کی اونچائی سے حاصل ہوتا ہے، بشرطیکہ قضاء حاجت کرنے والے اور اونچائی کے درمیان تین ذراع یا اس سے کم کا فاصلہ ہو اور وہ کسی فضا یا ایسی عمارت میں ہو جس پر چھت نہ ڈالی جا سکتی ہو، لیکن اگر کسی چھت دار عمارت میں ہو یا اس عمارت میں چھت ڈالنا ممکن ہو تو اس سے پردہ حاصل ہو جاتا ہے، شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے ہمارے علم کی حد تک اس میں کوئی تحدید نہیں کی ہے، اور اگر دوری اور پردہ میں تعارض ہو جائے تو ''شرح البہجہ'' میں ہے کہ بظاہر

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۳۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۱/ ۲۷۵۔

پردہ کی رعایت کی جائے گی(۱)۔

فضا میں لوگوں سے دور ہونا:

۲۸ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ قضاء حاجت کرنے والا اگر کھلی فضا میں ہو تو مستحب ہے کہ لوگوں کی نگاہوں سے دور چلا جائے، اس لئے کہ حدیث ہے: ''**كان إذا ذهب المذهب أبعد**''(۲) (جب آپ ﷺ قضاء حاجت کے لئے تشریف لے جاتے تو دور نکل جاتے)۔

حنابلہ نے دور ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ کوئی ایسی چیز موجود نہ ہو جس سے وہ لوگوں سے پردہ حاصل کر سکے، اگر لوگوں سے پردہ کر لینے کی کوئی چیز موجود ہو تو دور جانے کے بجائے پردہ کر لینا کافی ہوگا، لیکن مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کھلی فضا میں قضاء حاجت کی جائے تو دور جانے کے بجائے پردہ کر لینا کافی نہ ہوگا۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا کہ دوری اس قدر اختیار کی جائے گی کہ خروج نجاست کی آواز نہ سنی جا سکے اور نہ اس کی بو پہنچ سکے، مالکیہ میں سے خرشی کے الفاظ ہیں: یہاں تک کہ نہ اس کی آواز سنی جا سکے اور نہ اس کی شرمگاہ دیکھی جا سکے، مالکیہ کہتے ہیں: اگر بیت الخلا میں ہو تو آواز آنے یا بو پہنچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس سے بچنے میں مشقت ہے۔

شافعیہ کے نزدیک آبادی کے اندر بھی دور جائے گا، الا یہ کہ وہ جگہ قضاء حاجت کے لئے تیار کی گئی ہو۔

(۱) شرح البہجہ ۱/ ۱۱۶۔

(۲) حدیث: ''كان إذا ذهب المذهب أبعد'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۴) اور حاکم (۱/ ۱۴۰) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے دور جانے میں یہ شرط بھی لگائی ہے کہ مقام پرامن ہو، لہذا اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ وہاں کوئی درندہ حملہ آور ہوجائے گا یا کوئی دشمن اسے گرفتار کرلے گا تو ایسی صورت میں وہ اپنے مقام سے قریب میں قضاء حاجت کرلے، شافعیہ کے الفاظ یہ ہیں کہ دور جانے کی بات اس وقت ہے جبکہ دور جانا ممکن ہو، آسان ہو، پرامن ہو اور وہ چاہے، ورنہ دوسروں کے لئے مسنون ہوگا کہ جس قدر وہ ان سے دور رہا ہے اسی قدر وہ بھی اس سے دور ہوجائیں (۱)۔

ایسی چیز لے کر بیت الخلاء میں داخل ہونے سے پرہیز کرنا جس میں اللہ کا ذکر ہو:

۲۹ - بیت الخلاء میں ایسی چیز لے کر جانا مکروہ ہے جس میں اللہ کا ذکر ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "کان إذا دخل الخلاء وضع خاتمه" (۲) (جب آپ ﷺ بیت الخلاء تشریف لے جاتے تو اپنی انگوٹھی اتار دیتے)، شیرازی کہتے ہیں کہ اس انگوٹھی پر "محمد رسول اللہ" نقش تھا، یہ حکم چاروں مذاہب میں فی الجملہ متفق علیہ ہے، صرف امام احمد کے مذہب میں ایک قول علاحدہ ہے، البتہ بعض تفصیلات میں ان کے درمیان اختلاف ہے جن کو ہم ذیل میں ذکر کررہے ہیں۔

جمہور نے کراہت کے حکم میں قرآن اور غیر قرآن میں فرق نہیں کیا ہے، بلکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قرآن شریف لے کر جانا مکروہ ہے حرام نہیں ہے، لیکن مالکیہ اور حنابلہ نے صرف قرآن شریف کے بارے میں کہا ہے کہ اس کو باہر رکھ دینا واجب ہے، بلا ضرورت اس کو لے کر بیت الخلاء جانا حرام ہے، قرآن کے علاوہ دوسری ایسی چیز جس میں قرآنی آیات یا ذکر ہو اس کا حکم علاحدہ ہے، عدوی نے کہا: قرآن شریف کو باہر رکھنا اگرچہ وہ پوشیدہ ہو واجب ہے، اور ایسی چیز لے کر جانا مکروہ ہے جس میں قرآنی آیات یا کوئی ذکر ہو جو پوشیدہ نہ ہو، عدوی کہتے ہیں: قرآن کے کچھ حصہ کو لے کر داخل ہونا پورا قرآن لے کر داخل ہونے کی طرح نہیں ہے، یہ اس بات پر محمول ہے کہ کوئی ایسا صحیفہ ہو جس میں قرآنی آیات ہوں، پورا پارہ مراد نہیں ہے، کیونکہ یہ مکمل قرآن کے حکم میں ہے، حنابلہ میں سے بہوتی نے کہا: بلا ضرورت قرآن شریف لے کر بیت الخلاء میں جانا حرام ہے، وہ کہتے ہیں: اس کی قطعی حرمت میں کوئی شک نہیں ہے اور اس میں کسی عاقل کو توقف نہیں ہوگا (۱)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قرآن کسی چیز میں لپٹا ہوا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، لیکن پرہیز کرنا اولی ہے (۲)۔

یہی مالکیہ کا بھی قول ہے جیسا کہ پیچھے نقل ہوا، لہذا قرآن شریف لے کر جانا حرام نہ ہوگا اور نہ کسی ایسی چیز کو لے کر جانا مکروہ ہوگا جس میں اللہ کا ذکر ہوا لا یہ کہ وہ چھپی ہوئی نہ ہو، اور جیب کو ساتر ماننے کے سلسلہ میں دو اقوال ہیں، کیونکہ وہ وسیع ظرف ہوتا ہے (۳)، لیکن عدوی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حالت میں خاص طور پر قرآن شریف ساتھ لے جانا ممنوع ہے خواہ وہ پوشیدہ ہو (۴)،

---

(۱) الخرشی ۱/۱۴۴، بلغۃ السالک ۱/۳۶، شرح البہجہ ۱/۱۱۴، ۱۱۵، مطالب أولی النہی ۱/۶۶، المغنی ۱/۱۵۵، حاشیۃ القلیوبی ۱/۴۰۔

(۲) حدیث: "کان النبي ﷺ إذا دخل الخلاء وضع خاتمه" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۵) اور نسائی (۸/۱۷۸) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، نسائی نے کہا: یہ حدیث غیر محفوظ ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۱/۱۰۷) میں ہے۔

(۱) العدوی علی الخرشی ۱/۱۴۵، القلیوبی ۱/۳۸، المہذب ۱/۳۲، کشاف القناع ۱/۴۹، الإنصاف ۱/۹۴۔

(۲) شرح منیۃ المصلی ۱/۶۰۔

(۳) بلغۃ السالک ۱/۳۷۔

(۴) العدوی علی الخرشی ۱/۱۴۵۔

دوسرے فقہاء نے مطلقاً گفتگو کی ہے اور حکم میں چھپا ہوا ہونے یا نہ ہونے کے درمیان فرق نہیں کیا ہے جیسا کہ ہمارے علم میں ہے، بلکہ صاحب ''مجمع الأنہر'' نے کہا ہے کہ اپنی آستین میں بھی قرآن رکھ کر نہ داخل ہو، الا یہ کہ مجبور ہو جائے (۱)۔

حنفیہ، معتمد قول میں مالکیہ، شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ نے اس بات میں کوئی فرق نہیں کیا ہے کہ اللہ کے ذکر والی چیز انگوٹھی ہو یا درہم، یا دینار یا کوئی اور چیز، ان کے نزدیک ان سب میں کراہت ہے، شافعیہ میں سے شیرازی نے حضرت انسؓ کی حدیث ذکر کی ہے: ''أن النبي ﷺ كان إذا دخل الخلاء وضع خاتمه'' (نبی کریم ﷺ جب بیت الخلاء تشریف لے جاتے تھے تو اپنی انگوٹھی اتار دیتے)، شیرازی فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ اس لئے انگوٹھی اتار دیتے تھے کہ اس پر ''محمد رسول اللہ'' نقش تھا (۲)۔

بعض تابعین نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، ابن المنذر نے تابعین کی ایک جماعت سے یہ رائے نقل کی ہے جن میں ابن المسیب، حسن اور ابن سیرین ہیں جیسا کہ نووی نے انگوٹھی کے سلسلہ میں نقل کیا ہے (۳)، نیز ایک روایت کے مطابق امام مالک نے اور ان کے متبعین میں سے ابن القاسم نے اور ایک قول کے مطابق حنابلہ نے بھی اس سے اختلاف کیا ہے۔

اگر استنجاء کرنے والے کی انگلی میں ایسی انگوٹھی ہو جس پر اللہ کا ذکر، یا اللہ کا نام یا نبی ﷺ کا نام نقش ہو تو حنفیہ کے مذہب میں مستحب یہ ہے کہ جب بیت الخلاء میں داخل ہو تو انگوٹھی کا نگینہ اپنی آستین میں ڈال لے اور جب استنجاء کرے تو اسے اپنے دائیں ہاتھ

(۱) مجمع الأنہر ۱/۶۷۔
(۲) المہذب للشیرازی ۱/۳۲۔
(۳) المجموع ۲/۷۳، ۷۴۔

میں کر لے (۱)۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں: جائز ہے، جو ابن القاسم کے کلام اور ان کے عمل سے معلوم ہوتا ہے، مکروہ ہے، جو امام مالک کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے، جیسا کہ ابن رشد نے یہی سمجھا ہے اور یہی مشہور ہے، حرام ہے، جو توضیح اور ابن عبد السلام کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک بیت الخلاء میں ایسی چیز لے کر جانا مکروہ ہے جس میں اللہ کا ذکر ہو، تاکہ ذکر الہی کی تعظیم اور نبی کریم ﷺ کی اقتداء ہو سکے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ جب بیت الخلاء تشریف لے جاتے تو اپنی انگوٹھی اتار دیتے تھے، آپ ﷺ کی انگوٹھی کا نقش ''محمد رسول اللہ'' تھا، اِسنوی کہتے ہیں: کلام شریعت کے محاسن سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ جس انگوٹھی میں اللہ تعالیٰ کا ذکر ہو اس کا استنجاء کی حالت میں بائیں ہاتھ میں رہنا حرام ہے، اور اگر اس کی وجہ سے انگوٹھی نجس ہو جائے تو حرمت ظاہر ہے (۳)۔

حنابلہ میں سے مرداوی نے کہا: جب بیت الخلاء میں داخل ہو اور ہاتھ میں ایسی انگوٹھی ہو جس میں اللہ کا ذکر ہو تو اس کا نگینہ اپنی ہتھیلی کے اندرونی حصہ کی طرف کر لے، اور اگر بائیں ہاتھ میں ہو تو استنجاء کی وجہ سے اسے دائیں ہاتھ میں منتقل کر لے (۴)۔

اور جو شخص بیت الخلاء میں ایسی انگوٹھی لے کر جانے پر مجبور ہو جس میں اللہ کا ذکر ہے تو ایسے شخص کے لئے لے کر جانا جائز ہے مکروہ نہیں ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ یہ نہ حرام ہے نہ مکروہ، حنابلہ نے صرف اس پر اکتفاء کیا ہے کہ بیت الخلاء میں انگوٹھی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۳۰۔
(۲) الحطاب ۱/۲۷۴، ۲۷۵۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/۴۰۔
(۴) الإنصاف ۱/۹۵۔

لے کر جانے کی حاجت ہو[1]۔

ایسی چیز لے کر جانے سے پرہیز کرنا جس پر "اللہ" کے سوا کوئی اور قابل تعظیم نام ہو:

۳۰- ابن عابدین نے کہا ہے کہ اگر اپنی انگوٹھی پر اللہ کا نام یا نبی ﷺ کا نام نقش کرالے تو مستحب یہ ہے کہ بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت نگینہ کو اپنی آستین میں ڈال لے اور استنجاء کے وقت اسے اپنے دائیں ہاتھ میں کرلے[2]۔

کتب شافعیہ میں سے "شرح البہجۃ" اور اس کے حاشیہ میں ہے کہ بیت الخلاء میں جانے والا ایسی چیز ساتھ لے جانے سے پرہیز کرے جس میں اللہ تعالیٰ اور نبی ﷺ کا نام لکھا ہوا ہو، وہ کہتے ہیں: اس سے مراد غالباً وہ اسماء ہیں جو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ مخصوص ہیں، جو اسماء مخصوص نہیں ہیں جیسے عزیز، کریم، محمد اور احمد یہ مراد نہیں ہیں، بشرطیکہ نام کے ساتھ کوئی ایسا لفظ نہ ہو جس سے معلوم ہو کہ یہ نام اللہ یا رسول کے لئے ہی مراد ہے، جیسے "محمد" کے بعد "ﷺ" لکھا ہوا ہو، نووی نے اپنی تنقیح میں اس پر تنبیہ کی ہے، اسی طرح بیت الخلاء میں جانے والا ہر قابلِ تعظیم نام سے بھی پرہیز کرے گا جیسے ملائکہ کے نام[3]، رملی نے "نہایۃ المحتاج" میں انبیاء کے نام کو بھی شامل کیا ہے گرچہ وہ رسول نہ ہوں اور ملائکہ کے ناموں کو بھی شامل کیا ہے[4]، لیکن مالکیہ کی "بلغۃ السالک" میں ہے: نبی کے نام کو ساتھ میں نہیں لے جائے گا، اور حنابلہ کی "کشاف القناع" میں ہے: مناسب ہے کہ رسول کے نام کا بھی یہی حکم ہو[1]۔

(۱) شرح منیۃ المصلی ص ۶۰، مجمع الأنہر ۱/ ۶۷، بلغۃ السالک مع الصاوی ۱/ ۷۳۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۰۔
(۳) شرح البہجہ وحاشیہ ابن قاسم ۱/ ۱۲۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۷۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۸۔

بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت کیا کہے:

۳۱- بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت انسان کیا کہے، اس سلسلے میں مخصوص اذکار منقول ہیں، ان سب کا ماحصل اللہ کا نام لینا اور شیاطین سے اس کی پناہ طلب کرنا ہے، فقہاء نے ان کا پڑھنا مستحب بتایا ہے، ایک دعا یہ ہے: **"اللهم إني أعوذ بک من الخبث والخبائث"**[2] (اے اللہ میں مذکر ومونث شیاطین سے تیری پناہ چاہتا ہوں)، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے اسی قدر دعا پر اکتفا کیا ہے، خطابی کہتے ہیں: خبث (باء کے پیش کے ساتھ) خبیث کی جمع ہے، اور خبائث خبیثۃ کی جمع ہے، اس سے مراد مذکر ومؤنث شیاطین ہیں[3]۔

نیز حدیث میں یہ بھی ہے: **"ستر ما بين أعين الجن وعورات بني آدم إذا دخل أحدهم الخلاء أن يقول: "بسم الله"**[4] (جب کوئی بیت الخلاء میں داخل ہو تو جنات کی آنکھوں اور بنو آدم کی شرمگاہوں کے درمیان پردہ یہ ہے کہ وہ "بسم اللہ" پڑھے)۔

ایک دعا ابن قدامہ نے بھی نقل کی ہے[5]، وہ یہ کہ نبی کریم

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۳۶، کشاف القناع ۱/ ۴۹۔
(۲) حدیث: "اللهم إني أعوذبک من الخبث والخبائث" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۴۲) اور مسلم (۱/ ۲۸۳) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔
(۳) رد المحتار ۱/ ۲۳۰، القلیوبی ۱/ ۴۲، بلغۃ السالک ۱/ ۳۴۔
(۴) حدیث: "ستر مابين أعين الجن وعورات بني آدم......" کی روایت ترمذی (۱/ ۵۰۴) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور کہا کہ اس کی سند اتنی قوی نہیں ہے۔
(۵) المغنی ۱۲۹/۲۔

ﷺ نے فرمایا: ''لا يعجز أحدكم إذا دخل مرفقه أن يقول: اللهم إني أعوذ بک من الرجس النجس، الخبيث المخبث، الشيطان الرجيم''(۱) (تم میں سے کوئی شخص جب بیت الخلاء میں داخل ہوتو یہ پڑھنا نہ چھوڑے: اللهم إني أعوذ بک من الرجس النجس، الخبيث المخبث، الشيطان الرجيم) (اے اللہ میں تیری پناہ چاہتا ہوں گندگی سے اورفساد پیدا کرنے والے خبیث سے اور شیطان مردود سے)۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ اس میں بسم اللہ کو تعوذ پر مقدم رکھا جائے گا، یہ قراءت میں تعوذ کے برخلاف ہے کہ وہاں بسم اللہ پر مقدم ہوتا ہے(۲)۔

شافعیہ میں سے قلیوبی نے صراحت کی ہے کہ مکمل بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا مکروہ ہے، بلکہ صرف بسم اللہ پر اکتفا کرے گا، ''الرحمٰن الرحیم'' نہیں کہے گا، نووی نے کہا: ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ یہ دعا صحراء اور آبادی دونوں جگہ پڑھی جائے گی۔

مالکیہ کے نزدیک مذکورہ دعا قضاء حاجت کے مقام پر پہنچنے سے قبل پڑھی جائے گی، خواہ وہ مقام قضاء حاجت کے لئے تیار ہو یا نہیں، اگر وہاں پہنچنے سے پہلے پڑھنا چھوٹ جائے تو اگر وہ جگہ قضاء حاجت کے لئے تیار نہ ہوتو پہنچنے کے بعد اور بیٹھنے سے پہلے پڑھ لے، اس لئے کہ بیٹھنے کی حالت میں خاموش رہنا مشروع ہے، لیکن اگر وہ جگہ قضاء حاجت کے لئے تیار شدہ ہوتو اس میں دعا نہیں پڑھے گا، داخل ہونے سے ہی دعا فوت ہوجائے گی(۳)، شافعیہ کے نزدیک

(۱) حديث: ''لايعجز أحدكم إذا دخل مرفقه أن يقول: اللهم إني أعوذ بک من الرجس......'' کی روایت ابن ماجہ (۱۰۹/۱) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۹۱/۱) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) المجموع ۷۴/۲، الأذکار ص ۲۸، الفتاوی الہندیہ ۵۰/۱۔

(۳) الحطاب ۲۷۱/۱، ۲۷۲۔

اس صورت میں دل میں ہی دعا پڑھ لے گا(۱)۔

احادیث میں دوسری دعائیں بھی منقول ہیں جن کو آدمی بیت الخلاء سے نکلنے کے بعد پڑھے گا، فقہاء نے ان دعاؤں کا پڑھنا مستحب بتایا ہے، ایک دعا حنفیہ کی ''فتاوی ہندیہ'' میں ہے کہ جب بیت الخلاء سے نکلے تو کہے: ''الحمد لله الذي أخرج عنى ما يؤذيني، وأبقى فيّ ما ينفعني''(۲) (ساری تعریف اس اللہ کے لئے ہے جس نے مجھ سے تکلیف دہ چیز کو نکال دیا اور میرے لئے نفع بخش چیز کو مجھ میں باقی رکھا)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے دوسرے الفاظ نقل کئے ہیں، ایک میں ''غفرانک'' کے الفاظ ہیں(۳)، قلیوبی نے کہا: اس دعا کو تین بار کہے گا، لیکن انہوں نے کوئی دلیل ذکر نہیں کی ہے(۴)، ایک دعا کے الفاظ ہیں: ''الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني''(۵)۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۴۲/۱۔

(۲) اس سلسلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ جب نبی کریم ﷺ بیت الخلاء سے نکلتے تو فرماتے: ''الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى في قوته، وأذهب عني أذاه'' اس کی روایت ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ (ص ۱۵) میں کی ہے، ابن حجر نے انقطاع کی وجہ سے اس کی سند کو نتائج الأفکار (۲۲۰/۱، ۲۲۱) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ''كان النبي ﷺ إذا خرج من الخلاء قال: "غفرانک"'' اس کی روایت ترمذی (۱۲/۱) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۴) الہندیہ ۵۰/۱، المدخل ۲۸/۱، المجموع ۷۶/۲، الأذکار ص ۲۸، منتہی الإرادات ۱۴/۱۔

(۵) حديث: ''الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعافاني'' کی روایت ابن ماجہ (۱۱۰/۱) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۹۲/۱) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

داخل ہوتے وقت پہلے بایاں پاؤں رکھنا:

۳۲- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت پہلے بایاں پاؤں اندر رکھے اور نکلتے وقت پہلے دایاں پاؤں باہر نکالے، مسجد میں داخل ہونے اور نکلنے میں اس کے برعکس ہے، اس سلسلہ میں شریعت کا قاعدہ یہ ہے کہ جو مقامات قابل شرف و تکریم ہوں ان میں دائیں جانب سے اور جو مقامات ان کے برعکس ہوں ان میں بائیں سے آغاز کرنا مستحب ہے [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، حاشیۃ الجمل ۱/ ۸۲، ۸۳، المغنی ۱/ ۱۶۷۔

قضاءالحق

دیکھئے: أداء۔

قضاءالفوائت

تعریف:

۱- لغت میں قضا کا معنی: حکم (فیصلہ کرنا) اور ادا کرنا ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی: ابن عابدین نے بتایا ہے کہ قضا واجب کو اس کے وقت کے بعد کرنا ہے [۲]۔

لغت میں "فائتۃ" کی جمع "فوائت" ہے، یہ عربی کے "فاته الأمر فوتاً و فواتا" سے مشتق ہے، یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کسی چیز کا وقت گذر جائے اور کام نہ کرے [۳]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

قضاء فوائت کا مفہوم فقہاء کے نزدیک دردیر نے بیان کرتے ہوئے کہا: جس عمل کا وقت نکل جائے اس کی تلافی کرنا ہے [۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ادا:

۲- لغت میں ادا کا معنی: "ایصال" (پہنچانا) ہے۔

اصطلاحی معنی حصکفی نے بیان کیا ہے: ادا کسی واجب کو اس کے

(۱) المصباح المنیر، دستور العلماء ۳/ ۷۲، ۷۳ شائع کردہ مؤسسۃ الأعلمی للمطبوعات۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۸۷۔
(۳) المعجم الوسیط۔
(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۳، ۳۶۴۔

وقت کے اندر کرنا ہے[۱]۔

ادا اور قضاء الفوائت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں مامور بہ (جس کام کا حکم دیا گیا ہے) کے اقسام میں سے ہیں[۲]، اور قضا وادا میں فرق یہ ہے کہ ادا عبادت کو اس کے مقررہ وقت میں ادا کرنے کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، اور قضا عبادت کو اس کے مقررہ وقت کے علاوہ میں ادا کرنے کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔

ب- اعادۃ:

۳- اعادہ کا لغوی معنی کسی چیز کو دوبارہ لوٹانا ہے، اسی مفہوم میں اعادۂ صلاۃ (نماز کو دوبارہ لوٹانا) ہے[۳]۔

اصطلاحی معنی کے بارے میں حصکفی نے کہا: کسی واجب کے مثل کو فساد کے سوا کسی اور خلل کی وجہ سے اس کے وقت میں دوبارہ ادا کرنا ہے[۴]۔

قضا اور اعادہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ قضا اس عمل کا نام ہے جس کو اس کے وقت میں انجام نہیں دیا گیا، اور اعادہ اس عمل کو کہتے ہیں جس کو اس کے وقت میں کسی خلل کے ساتھ انجام دے دیا گیا ہو۔

شرعی حکم:

۴- جو عبادات کسی وقت کے ساتھ متعین ہوتی ہیں، بغیر ادائیگی کے ان کا مقررہ وقت نکل جائے تو وہ فوت ہوجاتی ہیں، اور جب تک ان کی قضا نہ کی جائے وہ ذمہ میں باقی رہتی ہیں۔

دیکھئے: ''أداء'' (فقرہ/۷)۔

(۱) الدر المختار ۱/ ۴۸۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۸۵۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) الدر المختار ۱/ ۴۸۶، التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۶۱۔

فقہاء فی الجملہ اس بات پر متفق ہیں کہ جو عبادات فوت ہوجائیں اور ذمہ میں متعلق رہیں ان کی قضا بہر حال واجب ہے[۱]، سیوطی نے کہا: جس شخص پر کوئی عمل واجب ہو اور وہ فوت ہوجائے تو اس کی مصلحت کے تدارک کے لئے اس کی قضا اس پر لازم ہوگی[۲]۔

صاحب تلخیص نے فرمایا: جس واجب عبادت کو مکلّف شخص چھوڑ دے تو اس کے ذمہ قضا یا کفارہ لازم ہوتا ہے، صرف ایک عبادت اس سے مستثنیٰ ہے وہ مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا ہے، کہ اگر ہم مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام واجب قرار دیں اور کوئی شخص بغیر احرام کے داخل ہوجائے تو اصح تر قول میں اس پر قضا واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کی قضا ممکن ہی نہیں ہے، کیونکہ دوبارہ داخل ہونے کی صورت میں دوسرا احرام واجب ہوگا جو خود اصلاً واجب ہوگا، پہلے احرام کی قضا کے طور پر نہیں، ہاں اگر اس کی حیثیت ایسی ہوجائے کہ اس پر احرام واجب نہ رہے جیسے لکڑی چننے والا تو ایسا شخص قضا کرے گا اس لئے کہ قضا ممکن ہے[۳]۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: قضا فرض میں فرض، واجب میں واجب اور سنت میں سنت ہے[۴]۔

قضا کے متعلق ہونے کے اعتبار سے عبادات کی قسمیں:

۵- عبادات کی چند قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جس کی قضا تمام اوقات میں کی جاسکتی ہے، ایک قسم وہ ہے جس کی قضا اس کے وقت کے مثل میں ہی کی جاسکتی ہے، ایک قسم وہ ہے جس میں ادا اور قضا

(۱) الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۱۴۹ طبع المؤسسۃ السعیدیہ، المجموع ۳/ ۶۸، ۶۹۔
(۲) الأشباہ والنظائر ص ۴۰۱۔
(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۷۵، ۷۶۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۱۔

دونوں ممکن ہیں، اور اس کی قضا کا وقت تنگ ہوتا ہے ساتھ ہی تاخیر کی گنجائش بھی ہوتی ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس کی قضا تاخیر کے ساتھ ہوسکتی ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس کی قضاء فوری ہوتی ہے [1]، ایک قسم وہ ہے جس کی قضا ایسے مثل کے ذریعہ ہوتی ہے جو قابل فہم ہوتا ہے اور ایک قسم وہ ہے جس کی قضا نا قابل فہم مثل کے ذریعہ ہوتی ہے [2]۔

جن عبادات کی قضا تمام اوقات میں کی جاسکتی ہے وہ نذر کی قربانی اور ہدایا وغیرہ ہیں، اور جن عبادات کی قضا اپنے وقت کے مثل میں ہی کی جاسکتی ہے وہ حج وغیرہ ہیں۔

جن عبادات میں ادا اور قضا دونوں ممکن ہے وہ حج، نماز اور روزہ وغیرہ ہیں [3]، کیونکہ فرض نمازیں اپنے معروف اوقات میں ادائیگی کے ساتھ مخصوص ہیں، لیکن وقتِ ادا نکلنے کے بعد بھی ان کی قضا جائز ہے، اسی طرح فرض روزے ماہ رمضان کے ساتھ مخصوص ہیں لیکن بعد میں ان کی قضا ہوسکتی ہے [4]۔

جن عبادات میں ادا ممکن ہے قضا ممکن نہیں ہے وہ جیسے جمعہ ہے، کہ یہ ظہر کے وقت کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کی قضا ممکن نہیں ہے [5]۔

اور جن عبادات کو ادا یا قضا نہیں کہہ سکتے ہیں وہ شروع کی جانے والی نوافل ہیں جن کے اسباب نہ ہوں جیسے روزے اور نماز جن کے نہ تو اسباب ہوں اور نہ اوقات، اسی طرح جہاد ہے جس کی قضا نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ جہاد کا کوئی ایسا وقت مخصوص نہیں ہے جس میں کمی یا

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبدالسلام ۱/ ۲۰۵۔
(۲) اصول البزدوی مع کشف الأسرار ۱/ ۱۴۹۔
(۳) قواعد الأحکام ۱/ ۲۱۶۔
(۴) قواعد الأحکام ۱/ ۲۰۲۔
(۵) قواعد الأحکام ۱/ ۲۰۲، ۲۱۶۔

اضافہ نہ ہوسکتا ہو، فیصلہ اور فتوی کو بھی قضا یا ادا نہیں کہہ سکتے ہیں، اسی طرح امر بالمعروف، نہی عن المنکر، نماز کا آغاز کرنا اور نماز کے علاوہ میں مشروع اذکار ہیں۔

جن عبادات میں قضا کا وقت تنگ ہوتا ہے لیکن تاخیر کی گنجائش ہوتی ہے ان کی مثال رمضان کا روزہ ہے، لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک اتنی تاخیر جائز نہیں ہے کہ دوسرے رمضان کا وقت آجائے، البتہ دوسرے رمضان کی قضا کے ساتھ اس کی قضا جائز ہے۔

جن عبادات کی قضا تاخیر کے ساتھ ہوتی ہے ان کی مثال حنفیہ کے نزدیک رمضان کے روزہ کی قضا ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھولے شخص اور سوئے ہوئے شخص کی نماز ہے۔

اور جن عبادات کی فوری قضا واجب ہے وہ جیسے حج اور عمرہ ہیں جب وہ دونوں فاسد ہوجائیں یا فوت ہوجائیں [1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''صوم'' (فقرہ/ ۸۶)۔

جس عبادت کی قضا قابل فہم مثل کے ساتھ ہوتی ہے وہ روزہ کی قضا روزہ کے ذریعہ کرنا ہے، اور جن عبادات کی قضا نا قابل فہم مثل کے ساتھ ہوتی ہے ان کی مثال روزہ میں فدیہ دینا اور حج بدل کرا کر حج کے نفقہ کا ثواب ہے، اس لئے کہ روزہ اور فدیہ میں نہ صورتاً مماثلت سمجھ میں آتی ہے اور نہ معنی، تو یہ قضا از روئے قیاس مثلی نہیں ہے [2]۔

کس پر قضا واجب ہوگی:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بھول جانے والے اور سو جانے والے شخص پر چھوٹی ہوئی نماز کی قضا واجب ہے [3]، اسی طرح فقہاء کی رائے ہے کہ کسی حرام چیز سے نشہ میں آنے والے شخص پر چھوٹی ہوئی

(۱) قواعد الأحکام ۱/ ۲۱۶، ۲۱۷۔
(۲) اصول البزدوی مع کشف الأسرار ۱/ ۱۴۹، ۱۵۰۔
(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۱۸۲ طبع دار المعرفہ۔

نمازوں کی قضا واجب ہے[(۱)]۔

فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حیض اور نفاس والی عورت پر اور اصلی کافر پر جب وہ اسلام لے آئے نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے[(۲)]۔

۷- لیکن عمداً نماز ترک کر دینے والے شخص، مرتد، افاقہ کے بعد مجنون، بیہوش انسان، بچہ جو وقت کے اندر بالغ ہوجائے، دار الحرب میں جو اسلام لے آئے اور فاقد الطہورین (جس کو وضو یا تیمّم کے لئے پانی یا مٹی وغیرہ نہ ملے) پر قضا کے واجب ہونے کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۸- جہاں تک جان بوجھ کر ترک کرنے والے کا تعلق ہے، تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس پر چھوٹی ہوئی عبادت کی قضا واجب ہوگی، وجوبِ قضا کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ أمر المجامع في نهار رمضان أن يصوم يوما مع الكفارة"[(۳)] (نبی کریم ﷺ نے دن میں جماع کر لینے والے شخص کو حکم دیا کہ وہ کفارہ کے ساتھ ایک دن روزہ رکھے) یعنی اس دن کے بدلہ میں روزہ رکھے جس کو اس نے عمداً جماع کر کے فاسد کر دیا، اور اس لئے بھی کہ جب بھول کر ترک کرنے والے پر قضا واجب ہے تو عمداً ترک کرنے والے پر بدرجہ اولی قضا واجب ہوگی[(۴)]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، المہذب ۱/ ۵۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۰، فتح الغفار ۳/ ۱۰۷، المغنی ۱/ ۴۰۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۱، الاختیار ۱/ ۲۷، ۲۸، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۴، المہذب ۱/ ۵۷، ۵۸، المغنی ۱/ ۳۹۸۔

(۳) حدیث: "أمره ﷺ المجامع في نهار رمضان......" کی روایت بیہقی (۴/ ۲۲۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۳/ ۷۱) میں اس کی سند کو بہتر بتایا ہے۔

(۴) البنایہ ۲/ ۶۲۳، المجموع ۳/ ۷۱، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۶، المغنی ۱/ ۶۱۳ طبع مکتبہ ابن تیمیہ۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ عمداً ترک کرنے والے پر قضا واجب نہیں ہے، عیاض فرماتے ہیں: یہ رائے سوائے داؤد اور ابن عبد الرحمٰن شافعی کے کسی کے نزدیک صحیح نہیں ہے[(۱)]۔

۹- جہاں تک مرتد کا تعلق ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس پر ان نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے جو اس نے ارتداد کے دوران ترک کی ہیں، اس لئے کہ وہ اس وقت کافر تھا، اور اس کے ایمان نے اس کو ختم کر دیا ہے[(۲)]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ مرتد پر سختی کرتے ہوئے اسلام کے بعد اس پر قضا واجب کی جائے گی، اور اس لئے بھی کہ اس نے اسلام کی وجہ سے ان کا التزام کر لیا تھا تو انکار کی وجہ سے وہ اس سے ساقط نہیں ہوں گی، جیسے آدمی کا حق ساقط نہیں ہوتا ہے[(۳)]۔

ابو اسحاق بن شاقلا نے مرتد پر وجوب قضا کے سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں نقل کی ہیں:

اول: اس پر قضا لازم نہیں ہوگی، یہی اس مسئلہ میں خرقی کے کلام کا ظاہر ہے، اس روایت کی رو سے اس نے حالت کفر میں اور ارتداد سے پہلے حالت اسلام میں جن عبادتوں کو چھوڑ دیا ہے ان کی قضا اس پر لازم نہیں ہوگی، اور اگر اس نے حج کر رکھا ہو تو اس پر از سر نو حج کرنا لازم ہوگا، کیونکہ اس کے کفر کی وجہ سے اس کا عمل برباد ہو چکا ہے۔

دوم: اس نے حالت ارتداد میں اور ارتداد سے پہلے حالت اسلام میں جو عبادات ترک کی ہیں ان کی قضا اس پر لازم ہوگی، اور اس پر حج کا اعادہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ عمل صرف اس وقت برباد ہوتا

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۴، نیز دیکھئے: البنایہ ۲/ ۶۲۳، القوانین الفقہیہ ص ۷۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۱، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۴، الخرشی ۸/ ۶۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۰۔

ہے جب شرک موت تک باقی رہے (۱)۔

''الإنصاف'' میں ہے: اگر مرتد ہوتو مذہب کا صحیح قول یہ ہے کہ ارتداد سے قبل اس نے جو عبادت ترک کی ہے ان کی قضا کرے گا، زمانہ ارتداد میں جو کچھ ترک کیا ہے اس کی قضا نہیں کرے گا (۲)۔

۱۰- جہاں تک مجنون کا تعلق ہے تو فقہاء کے نزدیک بالاتفاق حالت جنون میں وہ ادائیگی نماز کا مکلّف نہیں ہے۔

دیکھئے: ''جنون'' (فقرہ/۱۱)۔

لیکن افاقہ کے بعد اس پر قضا کے واجب ہونے کے مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک عقل کی حالت میں چھوٹی ہوئی عبادات کی قضا مجنون پر حالت جنون میں واجب نہ ہوگی، اسی طرح حالت جنون کی فوت شدہ عبادات کی قضا حالت عقل میں اس پر واجب نہ ہوگی، یہ اس صورت میں ہے جب اس کا جنون پانچ نمازوں سے زیادہ وقت تک برقرار رہے، کیونکہ ایسی صورت میں حرج ہوگا، ورنہ اس پر قضا واجب ہوگی (۳)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مجنون کو ایسے وقت میں افاقہ ہو کہ غروب شمس تک پانچ رکعات نماز حالت حضر میں اور تین رکعات نماز حالت سفر میں پڑھنے کی گنجائش ہو تو اس پر ظہر اور عصر واجب ہوگی، اور اگر صرف ایک رکعت پڑھنے کا وقت باقی ہو تو صرف عصر کی نماز واجب ہوگی، اور اگر ایک رکعت سے بھی کم وقت باقی ہو تو ظہر اور عصر دونوں نمازیں ساقط ہوجائیں گی، مغرب اور عشاء کے سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر جنون ختم ہونے کے بعد طلوع فجر میں ابھی پانچ رکعات پڑھنے کی گنجائش ہو تو دونوں نمازیں واجب ہوں گی، اور اگر صرف

(۱) المغنی ۱/ ۳۹۸، ۳۹۹۔

(۲) الانصاف ۱/ ۳۹۱۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۱۲۔

تین رکعات پڑھنے کی گنجائش ہو تو مغرب ساقط ہوجائے گی، اور اگر چار رکعات کا وقت باقی ہو تو ایک قول یہ ہے کہ مغرب ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے صرف عشاء کا وقت پایا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں نمازیں واجب ہوں گی، اس لئے کہ وہ مغرب کی پوری نماز اور عشاء کی ایک رکعت کو پالے گا (۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ایسے مجنون شخص پر قضا واجب نہ ہوگی جس میں وہ تعدی کرنے والا نہ ہو، اس کے لئے قضا مسنون ہوگی، لیکن تعدی کرنے والے پر اس کی تعدی کی وجہ سے اس دوران کی چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا واجب ہوگی (۲)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مجنون شخص مکلّف نہیں ہے، اور حالت جنون میں ترک شدہ عبادات کی قضا اس پر لازم نہ ہوگی، الا یہ کہ نماز کے وقت کے اندر اس کو افاقہ ہوجائے، کیونکہ جنون کی مدت عموماً طویل ہوتی ہے، تو اس پر قضا کے وجوب سے اس کو مشقت لاحق ہوگی، اس لئے قضا اس سے معاف ہوجائے گی (۳)۔

نماز کے ساقط ہونے میں جنون کا کیا اثر ہوتا ہے اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: اصطلاح ''جنون'' (فقرہ/۱۱)۔

۱۱- جہاں تک بے ہوش کا تعلق ہے تو اس پر نماز کی قضا واجب نہیں ہوگی الا یہ کہ وہ نماز کے وقت ہی کے کسی حصہ میں ٹھیک ہوجائے اور اس کو ادا نہ کرے، یہ مالکیہ اور شافعیہ کا قول ہے، اور یہی حنابلہ کا ایک قول ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اپنی تعدی سے بے ہوش ہونے والے شخص پر قضا واجب ہوگی (۴)۔

(۱) القوانین الفقہیہ ص ۵۱ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱۔

(۳) المغنی ۱/ ۴۰۰، کشاف القناع ۲/ ۲۵۹۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۱، الإنصاف ۱/ ۳۹۰۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر بے ہوش شخص کی نمازیں ایک دن رات سے زائد چھوٹ جائیں تو اس حالت میں چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا اس پر واجب نہیں ہوگی[۱]۔

حنابلہ اپنے صحیح مذہب میں کہتے ہیں کہ بیہوش شخص کا حکم سونے والے شخص کے حکم کی طرح ہے، جن واجبات کی قضا سونے والے پر واجب ہوتی ہے جیسے نماز، روزے، ان میں سے کسی چیز کی قضا بے ہوش شخص سے ساقط نہیں ہوگی[۲]۔

نماز، روزہ، حج اور زکاۃ پر بے ہوشی کا کیا اثر ہوتا ہے اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إغماء'' (فقرہ/۷، ۱۲)۔

۱۲- بچہ پر جمہور فقہاء کے نزدیک نماز واجب نہیں ہے[۳] لیکن اس کی عمر جب سات برس کی ہوجائے تو اس کو نماز کا حکم دیا جائے گا اور دس برس کی عمر ہوجائے تو نماز چھوڑنے پر پٹائی کی جائے گی[۴]، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بچہ اگر باشعور ہو اور وہ نماز چھوڑ دے پھر وہ بالغ ہو تو استحباباً بلوغ کے بعد اس کو قضا کا حکم دیا جائے گا کیونکہ اس کے لئے ان نمازوں کو ادا کرنا مستحب تھا[۵]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ قضا کرنے کے لئے بھی بچہ کی تادیب کی جائے گی[۶]۔

حنابلہ کی اصح روایت میں ذی عقل بچہ پر نماز واجب ہوگی[۷]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۲۱۔
(۲) المغنی ۱/۴۰۰، الإنصاف ۱/۳۹۰۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۳۴، ۲۳۵، الشرح الصغیر ۱/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۱۰، المغنی ۱/ ۳۹۸، الإنصاف ۱/ ۳۹۶۔
(۴) سابقہ مراجع۔
(۵) المنثور فی القواعد ۳/ ۲۰۷۔
(۶) أسنی المطالب ۱/ ۱۲۱، حاشیۃ الجمل ۱/ ۲۸۸۔
(۷) المغنی ۱/ ۳۹۹۔

اس روایت کی بنیاد پر بچہ پر بھی چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا لازم ہوگی۔

امام احمد سے منقول ہے کہ جو بچہ دس برس کی عمر کو پہنچ جائے اس پر نماز واجب ہوگی، نیز ان سے منقول ہے کہ مراہق پر اور باشعور بچہ پر نماز واجب ہوگی[۱]۔

جمہور کے قول کی رو سے دوران نماز یا اس کے بعد، وقت کے اندر بالغ ہوجائے تو اس پر اس نماز کا اعادہ واجب ہوگا[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر بچہ وقت کی عبادت ادا کرلے پھر وقت نکلنے سے قبل بالغ ہوجائے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اس کا اعادہ کرلے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اعادہ واجب نہیں ہوگا[۳]۔

۱۳- جو شخص دار الحرب میں اسلام لائے اور کچھ نماز یا کچھ روزے چھوڑ دے اور اسے ان کے وجوب کا علم نہ ہو تو حنابلہ کے نزدیک ان کی قضا اس پر لازم ہوگی، یہی شافعیہ کے کلام کا مفہوم اور مالکیہ کے اطلاق کا مفہوم ہے[۴]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ دار الحرب میں اسلام لانے والا اگر روزہ نہ رکھے، نماز نہ پڑھے اور زکاۃ نہ دے وغیرہ تو شریعت سے ناواقفیت کی وجہ سے اسے معذور سمجھا جائے گا[۵]، ''فتاوی ہندیہ'' میں ہے: دار الحرب میں اسلام لانے والا مسلمان اگر ایک مدت تک نماز اس وجہ سے نہ پڑھے کہ اس کے وجوب کا اسے علم نہ ہو تو اس پر ان نمازوں کی قضا واجب نہ ہوگی[۶]۔

(۱) الإنصاف ۱/ ۳۹۶، المغنی ۱/ ۳۹۹۔
(۲) المغنی ۱/ ۳۹۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۸۸۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۸۸۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۳، حاشیۃ الجمل ۱/ ۲۸۶، المغنی ۱/ ۶۱۵۔
(۵) مراقی الفلاح ص ۲۴۳۔
(۶) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۱۔

۱۴ - فاقد الطہورین (یعنی وہ شخص جو وضو کے لئے پانی یا تیمّم کے لئے مٹی نہ پائے) کے بارے میں مالکیہ کہتے ہیں: فاقد الطہورین یا وہ شخص جو ان کے استعمال پر قدرت نہ رکھے جیسے مکرہ (مجبور کیا گیا شخص) اور باندھ دیئے گئے شخص پر نماز واجب نہیں ہوگی، اور اگر وقت نکلنے کے بعد وہ طہارت پر قادر ہوجائے تو مشہور قول کے مطابق اس پر نماز کی قضا نہ ہوگی[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ فاقد الطہورین پر صرف فرض کی ادائیگی واجب ہوگی۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ وہ وقت کا احترام کرتے ہوئے نمازیوں سے تشبہ اختیار کرے گا، چنانچہ اگر اسے کوئی خشک جگہ مل جائے تو رکوع اور سجدہ کرے گا، ورنہ کھڑے کھڑے اشارہ کرلے گا اور بعد میں نماز کا اعادہ کرلے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "فقد الطہورین" (فقرہ ۲)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام محمد نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کی عقل کسی مباح سبب کی وجہ سے زائل ہوجائے اس کو مجنون پر قیاس کیا جائے گا، اس پر چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا لازم نہیں ہوگی[۲]۔

سفر اور حضر میں چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا کا طریقہ:

۱۵ - حنفیہ، مالکیہ اور ثوری کا مذہب ہے کہ چھوٹی ہوئی نماز کی قضا اسی طریقہ پر کی جائے گی جس طریقہ پر چھوٹی ہے، الا یہ کہ کوئی عذر اور ضرورت پیش آجائے، پس حضر کی چھوٹی ہوئی چار رکعات نماز کو حالت سفر میں مسافر چار رکعات پڑھے گا، اور حالت سفر میں

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۱۲، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۴، المہذب ۱/ ۵۸۔

چھوٹنے والی نماز کی قضا مقیم شخص حالت اقامت میں دو رکعات سے کرے گا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر حالت حضر میں نماز چھوٹ جائے اور سفر میں اس کی قضا کرے تو قصر نہیں کرے گا، مزنی کا اس رائے سے اختلاف ہے، اور اگر شک ہوجائے کہ سفر میں نماز فوت ہوئی تھی یا حضر میں تو بھی قصر نہیں کرے گا، اور اگر سفر میں نماز فوت ہوجائے اور اس کی قضا سفر یا حضر میں کرے تو اس میں چار اقوال ہیں:

اظہر قول یہ ہے کہ اگر سفر میں قضا کرے تو قصر کرے گا، ورنہ قصر نہیں کرے گا۔

دوم: دونوں حالتوں میں نماز پوری پڑھے گا، سوم: دونوں حالتوں میں قصر کرے گا، چہارم: اگر سفر میں قضا کرے تو قصر کرے گا اور اگر حضر میں یا کسی دوسرے سفر میں قضا کرے تو پوری نماز پڑھے گا[۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر حضر کی نماز بھول جائے اور سفر میں اس کی یاد آئے تو اسے پوری پڑھے گا، اس لئے کہ یہ نماز چار رکعات کی شکل میں اس پر لازم ہوئی ہے تو اس کی تعداد رکعات میں کمی کرنا درست نہیں ہوگا جیسا کہ اگر وہ سفر شروع کردے، اور اس لئے بھی کہ وہ چھوٹی ہوئی نماز کی قضا کررہا ہے، اور وہ چار رکعات ہے۔

اگر سفر کی نماز بھول جائے اور حضر میں اس کی یاد آئے تو امام احمد نے کہا: احتیاطاً اس پر پوری نماز پڑھنا واجب ہوگا، یہی اوزاعی کا قول ہے۔

اور اگر سفر کی کوئی نماز بھول جائے اور سفر ہی میں اس کی یاد آجائے تو قصر کے ساتھ اس کی قضا کرے گا، اس لئے کہ وہ سفر میں واجب ہوئی اور اسی میں پڑھی گئی[۱]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۱، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۵، المغنی ۲/ ۲۸۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۹۔

(۳) المغنی ۲/ ۲۸۲، ۲۸۳۔

چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا میں قراءت کا طریقہ:

۱۶- حنفیہ، مالکیہ، اور اصح کے بالمقابل قول میں شافعیہ، ابوثور اور ابن المنذر کی رائے ہے کہ قراءت قرآن کے طریقہ میں چھوٹی ہوئی نمازوں کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا، تاکہ قضا ادا کے موافق ہو[۱]، ان فقہاء کے نزدیک منفرد اور امام کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے[۲]۔

شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ وقت قضا کا اعتبار کیا جائے گا، وہ کہتے ہیں: اگر رات کی چھوٹی ہوئی نماز کی قضا رات میں کرے تو جہر کرے گا اور اگر دن کی چھوٹی ہوئی نماز کی قضا دن میں کرے تو آہستہ پڑھے گا، اور اگر دن کی چھوٹی ہوئی نماز کی قضا رات میں کرے، یا اس کے برعکس ہو تو اصح قول میں وقت قضا کا اعتبار ہوگا[۳]۔

نووی کہتے ہیں: فجر کی نماز اگر چہ دن والی نماز ہے لیکن وہ قضا کے لحاظ سے جہری ہے، جہر کے سلسلہ میں اس کا وقت رات کے حکم میں ہے، فقہاء کا اطلاق بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

حنابلہ نے کہا: جہری نماز جیسے عشاء یا صبح کی نماز کی قضا اگر دن میں کی جائے، گرچہ جماعت کے ساتھ ہو، تو قضا کے وقت کا اعتبار کرتے ہوئے انہیں سری پڑھے گا، اسی طرح سری نماز کی قضا خواہ رات میں کی جائے، قضاء کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا اور جہری نماز میں صرف جماعت میں جہر کرے گا جیسے مغرب کی نماز رات میں جماعت سے ادا کرے، کیوں کہ اس میں ادا کے ساتھ مشابہت اور قضا دونوں کا اعتبار کیا جائے گا اس لئے کہ وہ جماعت کے ساتھ ادا کی جارہی ہے اور اگر اس کی قضا تنہا کرے تو سری پڑھے گا، اس لئے کہ ادا کے ساتھ اس کی مشابہت نہیں پائی جارہی ہے[۱]۔

(۱) الفتاوى الهندیہ ۱/۱۲۱، الشرح الصغیر ۱/۳۶۵، روضۃ الطالبین ۱/۲۶۹، المغنی ۱/۵۷۰۔
(۲) المغنی ۱/۵۷۰۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱/۲۶۹۔

(۱) کشاف القناع ۱/۳۴۳، ۳۴۴۔

فائتہ نماز اور وقت کی فرض نماز میں ترتیب:

۱۷- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ فائتہ نمازوں اور وقتی فرض نماز کے درمیان ترتیب واجب ہے[۲]، یہی قول نخعی، زہری، ربیعہ، یحیی انصاری، لیث اور اسحاق کا ہے، حضرت ابن عمرؓ سے مروی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے[۳]، ان فقہاء نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها"[۴] (جو شخص کوئی نماز بھول جائے یا اس کو چھوڑ کر سو یا رہ جائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب اس کو یاد آجائے تو اسے پڑھ لے) اور بعض روایات میں ہے: "من نسي صلاة فوقتها إذا ذكرها" [۵] (جو شخص کوئی نماز بھول جائے تو اس کا وقت وہی ہے جب وہ یاد آئے)، اس روایت میں یاد آنے کے وقت کو فائتہ نماز کا وقت قرار دیا گیا ہے، تو فائتہ کی قضا سے پہلے وقتی نماز کو ادا کرنا وقتی کو اس کے وقت سے قبل ادا کرنا ہوگا، لہذا یہ جائز نہیں ہوگا[۶]، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا نسي أحدكم صلاته فلم

(۲) البنایہ ۲/۶۲۳، بدائع الصنائع ۱/۱۳۱، الشرح الصغیر ۱/۳۶۷، ۳۶۸، مطالب أولی النہی ۱/۳۲۱۔
(۳) البنایہ ۲/۶۲۳۔
(۴) حدیث: "من نسي صلاة أو نام عنها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۷۰) اور مسلم (۱/۴۷۷) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۵) حدیث: "من نسي صلاة" کی روایت دارقطنی (۱/۴۲۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/۱۱۵) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دے کر روایت کو معلول کہا ہے۔
(۶) بدائع الصنائع ۱/۱۳۱، ۱۳۲۔

يذكرها إلا وهو مع الإمام فليصل مع الإمام، فإذا فرغ من صلاته فليصل الصلاة التي نسي، ثم ليعد صلاته التي صلى مع الإمام"[۱] (تم میں سے کوئی شخص اگر اپنی نماز بھول جائے اور اسے اس وقت یاد آئے جب وہ امام کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہوتو وہ امام کے ساتھ نماز پڑھ لے، پھر جب نماز سے فارغ ہوتو بھولی ہوئی نماز پڑھ لے پھر اس نماز کا اعادہ کرے جو اس نے امام کے ساتھ پڑھی تھی)، امام احمد سے مروی ہے: "**أنه** ﷺ **عام الأحزاب صلى المغرب، فلما فرغ قال: هل علم أحد منكم أني صليت العصر؟ قالوا: يا رسول الله، ما صليتها، فأمر المؤذن فأقام الصلاة فصلى العصر، ثم أعاد المغرب**"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے غزوہ احزاب کے سال مغرب کی نماز پڑھی، جب فارغ ہوئے تو فرمایا: کیا تم میں سے کسی کو یاد ہے کہ میں نے عصر کی نماز پڑھ لی ہے؟ صحابہ کرام نے عرض کیا: یا رسول اللہ آپ ﷺ نے عصر نہیں پڑھی ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے مؤذن کو حکم دیا، انہوں نے اقامت کہی اور آپ ﷺ نے عصر پڑھائی، پھر مغرب کا اعادہ کیا)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "**صلوا كما رأيتموني أصلي**"[۳] (نماز اسی طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)، جیسا کہ جمع بین

(۱) حدیث ابن عمر: "إذا نسي أحدكم صلاته......" کی روایت دارقطنی (۱/۴۲۱) نے کی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ پر موقوف ہونے کو درست کہا ہے۔

(۲) حدیث: "هل علم أحد منكم أنى صليت.." کی روایت احمد (۱۰۶/۴) نے حبیب بن سباع سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۳۲۴) میں کہا ہے کہ احمد نیز طبرانی نے الکبیر میں اس کی روایت کی ہے، اس میں ایک راوی ابن لہیعہ ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۳) حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلى" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱۱/۲) نے حضرت مالک بن الحویرثؓ سے کی ہے۔

الصلاتین میں ہوتا ہے[۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک وقتی اور فائتہ نمازوں کے درمیان ترتیب کا وجوب صرف اس وقت ہے جب فائتہ نمازیں کم ہوں، تو فائتہ کو وقتی نماز سے پہلے پڑھنا واجب ہوگا[۲]، حنفیہ کے نزدیک کم کی تعداد یہ ہے کہ چھ نمازوں سے کم ہو[۳]۔

مالکیہ نے کہا: کم فائتہ نمازوں کی تعداد پانچ اور اس سے کم ہے، ایک قول میں چار اور اس سے کم بتایا گیا ہے، پس چار نمازیں بالاتفاق قلیل ہیں، اور چھ نمازیں بالاتفاق کثیر ہیں، اور پانچ میں اختلاف ہے[۴]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مشہور قول کی رو سے اس حالت میں ترتیب واجب ہے شرط نہیں، لیکن وقت کی دو مشترک نمازوں میں ترتیب بطور شرط واجب ہے[۵]۔

شافعیہ اور ایک قول کے مطابق مالکیہ کا مذہب ہے کہ نمازوں کی قضا میں وقتی فرض نماز اور فائتہ نماز کے درمیان ترتیب مستحب ہے، لہذا اگر کسی فرض نماز کا وقت شروع ہوجائے اور کوئی فائتہ نماز یاد آجائے تو اگر وقتی نماز کے وقت میں گنجائش ہو تو مستحب ہے کہ پہلے فائتہ نماز پڑھے، اور اگر وقت تنگ ہو تو وقتی نماز پہلے پڑھی جائے گی، اور اگر وقتی نماز شروع کرنے کے بعد فائتہ نماز یاد آئے تو اس کو مکمل کرے گا خواہ وقت میں گنجائش ہو یا وقت تنگ ہو، پھر فائتہ کی قضا کرے گا، اور مستحب یہ ہے کہ وقتی نماز کو اس قضا کے بعد دہرا لے[۶]۔

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۳۲۱۔

(۲) مراقی الفلاح ص ۲۳۹، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۷۔

(۳) مراقی الفلاح ص ۲۳۹۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۸۔

(۵) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۷۔

(۶) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۹، ۲۷۰۔

خود فائتہ نمازوں کے درمیان ترتیب:

۱۸- مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ خود فائتہ نمازوں کے درمیان ترتیب واجب ہے، خواہ کم ہوں یا زیادہ، پس ظہر کو عصر پر اور عصر کو مغرب پر مقدم کیا جائے گا، اور اسی طرح ترتیب کی رعایت واجب ہوگی (۱)۔

مذہب مالکی کے مشہور قول میں فائتہ نمازوں کے درمیان آپس میں ترتیب واجب ہے شرط نہیں، پس جو شخص اس ترتیب میں خلل ڈال لے اور الٹا کر دے اس کی نماز درست ہوجائے گی اور بالقصد ایسا کرے تو گنہگار ہوگا، اور الٹی ہوئی نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، اور ایک قول ہے کہ یہ ترتیب شرط کے طور پر واجب ہے (۲)، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اس لئے کہ یہ ترتیب نماز میں واجب ہے تو نماز کی صحت کے لئے یہ شرط ہوگی، اور جو اس ترتیب کے خلاف کرے گا اس کی نماز درست نہیں ہوگی (۳)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خود فائتہ نمازوں کے درمیان ترتیب واجب ہے، الا یہ کہ فائتہ نمازوں کی تعداد چھ سے زائد ہوجائے تو خود فائتہ نمازوں کے درمیان ترتیب ساقط ہوجائے گی، جس طرح فائتہ اور وقتی نماز کے درمیان اس صورت میں ترتیب ساقط ہوجاتی ہے، ان کے نزدیک کثرت کی حد یہ ہے کہ فائتہ نمازیں چھ ہوجائیں اس طور پر کہ ایسی چھٹی نماز کا وقت نکل جائے جس کے ساتھ ہی عموماً ساتویں نماز کا وقت داخل ہوجائے، امام محمد سے مروی ہے کہ انہوں نے چھٹی نماز کے وقت کے شروع ہونے کا اعتبار کیا ہے، مرغینانی نے کہا: پہلا قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ کثرت اس وقت ہوتی ہے جب تکرار کے دائرہ میں داخل ہوجائے، اور یہ صورت پہلے قول ہی میں پائی جارہی ہے (۱)، لہذا جب ساتویں نماز کا وقت شروع ہوجائے تو امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کے نزدیک ترتیب ساقط ہوجائے گی اور امام محمد کے نزدیک چھٹی نماز کا وقت داخل ہونے سے ترتیب ساقط ہوجائے گی (۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ فائتہ نمازوں کے درمیان ترتیب مستحب ہے، واجب نہیں ہے (۳)۔

فائتہ نمازوں کی فوراً قضا کرنا:

۱۹- مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ فائتہ نمازوں کی قضا فوراً کرنا واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "فليصلها إذا ذكرها" (۴) (جب یاد آئے نماز پڑھ لے)، اس حدیث میں یاد آنے پر نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے، اور حکم وجوب کا متقاضی ہوتا ہے (۵)، اور فوری سے مراد وہ ہے جس کو عادۃً فوری سمجھا جائے، بایں طور کہ کوتاہی کرنے والا نہ قرار پائے، حقیقی فوری مراد نہیں ہے (۶)، حنابلہ نے فوری انجام دہی میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کو اپنے جسم اور جس معیشت کا وہ محتاج ہے اس میں ضرر لاحق نہ ہو، اگر اس کی وجہ سے ضرر لاحق ہو تو فوریت ساقط ہوجائے گی (۷)۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۳۶۷، المغنی ۱/۶۰۷۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۳۶۷۔

(۳) المغنی ۱/۶۰۸۔

(۱) الہدایہ مع البنایہ ۲/۶۳۱، ۶۳۶۔

(۲) البنایہ ۲/۶۳۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱/۲۶۹۔

(۴) حدیث: "فليصلها إذا ذكرها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۷۰) اور مسلم (۱/۴۷۷) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۵) الشرح الصغیر ۱/۳۶۵، کشاف القناع ۱/۲۶۰۔

(۶) الشرح الصغیر ۱/۳۶۵۔

(۷) الإنصاف ۱/۴۴۳۔

جہاں تک شافعیہ کا تعلق ہے تو نووی نے فرمایا کہ جس شخص کے ذمہ کوئی نماز لازم ہو اور وہ فوت ہوجائے تو اس کی قضا اس پر لازم ہوگی، خواہ عذر کی وجہ سے فوت ہوئی ہو یا بغیر عذر کے، اگر عذر کی وجہ سے نماز فوت ہوئی ہو تو اس کی قضا تاخیر کے ساتھ واجب ہوگی، اور فوراً اس کی قضا کرنا مستحب ہوگا۔

صاحب تہذیب نے کہا کہ ایک قول یہ ہے کہ اس کی قضا اس وقت واجب ہے جب یاد آجائے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها"[(۱)] (جو شخص کوئی نماز بھول جائے تو جب یاد آجائے اسے پڑھ لے)، اور اصحاب نے قطعیت کے ساتھ قضا میں تاخیر کو جائز کہا ہے اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں: "كنا في سفر مع النبي ﷺ وإنا أسرينا، حتى إذا كنا في آخر الليل وقعنا وقعة ولا وقعة أحلى عند المسافر منها، فما أيقظنا إلا حر الشمس، ..فلما استيقظ النبي ﷺ شكوا إليه الذي أصابهم قال: "لا ضير، - أو لا يضير - ارتحلوا" فارتحل فسار غير بعيد، ثم نزل، فدعا بالوضوء فتوضأ، ونودي بالصلاة، فصلى بالناس"[(۲)] (ہم لوگ ایک سفر میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، رات میں ہم چل رہے تھے، جب رات کا آخری پہر ہوا تو ہم سب کو ایسی نیند آئی کہ مسافر کے لئے اس سے زیادہ میٹھی نیند نہیں ہوسکتی، پھر سورج کی گرمی سے ہی ہماری نیند ٹوٹی...جب نبی کریم ﷺ بیدار ہوئے تو لوگوں نے آپ ﷺ سے ذکر کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں، کوچ کرو، آپ ﷺ نے کوچ کیا، ابھی تھوڑی دور ہی گئے تھے کہ پھر اترے، وضو کے لئے پانی مانگا، وضو کیا، پھر نماز کے لئے اذان دی گئی اور آپ ﷺ نے لوگوں کو نماز پڑھائی)، یہی مذہب ہے۔

(۱) حدیث أنس: "من نسي صلاة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۷۰) اور مسلم (۱/۴۷۷) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث عمران بن حصین: "كنا في سفر مع النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۴۷) اور مسلم (۱/۴۷۴، ۴۷۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اگر بغیر عذر نماز فوت ہوجائے تو اس میں دو رائیں ہیں:

عراقیین کے نزدیک اصح رائے یہ ہے کہ فوراً قضا کرنا مستحب ہے، اور تاخیر جائز ہے جیسا کہ عذر کے ساتھ فوت ہونے میں ہے، اور خراسانیین کے نزدیک اصح رائے یہ ہے کہ فوراً قضا کرنا واجب ہے، اہل خراسان میں کئی جماعات یا ان کی اکثریت نے یہی رائے قطعیت کے ساتھ دی ہے، امام الحرمین نے اس پر اصحاب کا اتفاق نقل کیا ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ نماز ترک کر کے اس نے کوتاہی کی اور اس لئے کہ فوت ہونے والی نماز کے ترک پر اس کو قتل کیا جاتا ہے، تو اگر اس کی قضا تاخیر کے ساتھ ہوتی تو قتل نہیں کیا جاتا[(۱)]۔

حنفیہ کی صحیح رائے یہ ہے کہ تاخیر تو جائز ہے لیکن نماز اور روزہ کی قضا میں جلدی کرنا چاہئے[(۲)]۔

ترتیب کا ساقط ہونا:

مندرجہ ذیل اسباب کی وجہ سے ترتیب ساقط ہوجاتی ہے:

الف- وقت کا تنگ ہونا:

۲۰ - حنفیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ، سعید بن مسیّب، حسن،

(۱) المجموع ۳/۶۹۔

(۲) شرح مسلم الثبوت ۱/۳۸۷۔

اوزاعی، ثوری اور اسحاق کی رائے ہے کہ موجودہ نماز کا وقت تنگ ہو تو ترتیب ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ وقتی نماز کی فرضیت ترتیب کی فرضیت سے زیادہ اہم ہے[۱]۔

جس وقت کے تنگ ہوجانے سے ترتیب ساقط ہوجاتی ہے اس سے کون سا وقت مراد ہے، اس کی تعیین میں خود حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے۔

طحاوی نے کہا: امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے قول پر قیاس کرتے ہوئے اصل وقت کا اعتبار ہوگا، اور امام محمد کے قول پر قیاس کرتے ہوئے مستحب وقت کا اعتبار ہوگا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص عصر کی نماز شروع کرے جبکہ ظہر کی نماز کو وہ بھول گیا ہے، پھر ظہر ایسے وقت میں یاد آئے کہ اگر وہ ظہر میں مشغول ہوجائے تو عصر کی نماز وقت مکروہ میں واقع ہوجائے گی، تو امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کے قول کے مطابق وہ عصر کی نماز توڑ دے گا اور ظہر پڑھے گا، اور امام محمد کے قول کے مطابق عصر پوری کرے گا پھر آفتاب غروب ہونے کے بعد ظہر پڑھے گا[۲]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ فائتہ نمازیں تھوڑی ہوں اور وقتی نماز کے ساتھ جمع ہوجائیں تو یاد ہونے کی صورت میں ترتیب واجب ہے، البتہ شرط نہیں ہے، یہ اصلاً بھی ہے اور بقاءً بھی ہے، چنانچہ فائتہ نماز کو وقتی نماز پر مقدم کیا جائے گا خواہ وقتی نماز کا وقت نکل جائے، ان کے نزدیک اگر فائتہ نمازیں زیادہ ہوں اور وقت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو تو پہلے وقتی نماز پڑھنا مستحب ہے، ورنہ واجب ہے[۳]۔

امام احمد نے ایک روایت میں کہا: ترتیب واجب ہے، وقت میں گنجائش ہو یا نہ ہو، اس روایت کو خلال اور ان کے ساتھی نے اختیار کیا ہے، یہی عطاء، زہری اور لیث کا مذہب ہے[۱]۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر وقتی نماز کے وقت میں چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا کرنے کی گنجائش ہو تو ان میں ترتیب واجب ہوگی، اگر گنجائش نہ ہو تو وقتی نماز کے اول وقت میں ترتیب ساقط ہوجائے گی[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک سرے سے ترتیب واجب ہی نہیں ہے۔

ب- بھول جانا:

۲۱ - حنفیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ بھول جانے کی وجہ سے ترتیب کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ قول عام ہے: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**"[۳] (اللہ تعالی نے میری امت سے غلطی، بھول چوک اور جس پر انہیں مجبور کیا جائے اسے معاف کردیا ہے)، اور اس لئے کہ بھولی ہوئی نماز پر کوئی ایسی علامت نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ یاد آجائے، لہذا اس میں بھول کا اثر انداز ہونا ممکن ہے جس طرح روزہ ہے[۴]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ابتداء میں یاد ہو یا درمیان میں یاد آئے تو معروف قول کے مطابق دو وقتی نمازوں میں ترتیب واجب ہوگی جیسے ظہر اور عصر میں، یا مغرب اور عشاء میں، پس ظہر کو عصر پر اور مغرب کو

---

(۱) البنایہ ۲/۶۲۸، المغنی ۱/۶۱۰، الإنصاف ۱/۴۴۴۔

(۲) البنایہ ۲/۶۲۸، ۶۲۹، مراقی الفلاح ص ۲۴۰۔

(۳) شرح الخرشی ۱/۳۰۱۔

(۱) المغنی ۱/۶۱۰، الإنصاف ۱/۴۴۴۔

(۲) المغنی ۱/۶۱۰۔

(۳) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۵۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن رجب حنبلی نے جامع العلوم والحکم (۲/۳۶۱) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۴) البنایہ ۲/۶۲۹، مراقی الفلاح ص ۲۴۱، المغنی ۱/۶۰۹۔

عشاء پر مقدم کیا جائے گا، اگر کوئی پہلی نماز بھول کر دوسری کو شروع کر دے تو جب تک وقت میں گنجائش ہو پہلی نماز پڑھنے کے بعد دوسری کا اعادہ کرے گا[۱]۔

ابن قدامہ نے امام مالک کی طرف نسیان کے ساتھ بھی وجوب ترتیب کا قول منسوب کرنے کے بعد لکھا ہے: غالباً جن حضرات کا یہ مذہب ہے، انہوں نے ابو جمعہ کی حدیث سے اور جمع بین الصلاتین پر قیاس سے استدلال کیا ہے[۲]۔

ابن عقیل نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: بھول جانے سے ترتیب ساقط نہیں ہوگی[۳]۔

ج- ناواقف ہونا:

۲۲- حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول اور وہی آمدی کے نزدیک مختار ہے کہ جو شخص ترتیب کی فرضیت سے ناواقف ہو اس پر ترتیب فرض نہیں ہوگی جس طرح بھولنے والے پر نہیں ہے[۴]۔

حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ وجوب ترتیب سے ناواقفیت کی وجہ سے اسے ترک ترتیب میں معذور نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے کہ حصول علم کی قدرت کے باوجود احکام شرع سے ناواقفیت سے احکام ساقط نہیں ہوں گے، جیسے کہ روزہ میں کھانے کی حرمت سے ناواقفیت (معتبر نہیں ہوتی)[۵]، یہ مالکیہ کی رائے اس شخص کے بارے میں ہے جو دو وقتی نمازوں میں ترتیب کے وجوب سے ناواقف ہو اور حکم سے ناواقفیت میں بعد والی نماز پہلے شروع کر دے، تو اس پر ضروری ہوگا کہ پہلی نماز پڑھنے کے بعد دوسری نماز کا اعادہ کرے[۱]۔

د- فائتہ نمازوں کا زیادہ ہونا:

۲۳- حنابلہ اور ایک قول میں مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ فائتہ نمازیں گرچہ زیادہ ہوں ان کی قضا میں ترتیب واجب ہے[۲]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ حقیقی یا حکمی فائتہ نمازوں کی کثرت سے ترتیب ساقط ہوجائے گی[۳]، اس لئے کہ اس صورت میں ترتیب کی شرط لگانے سے بسا اوقات وقتی نماز فوت ہوسکتی ہے جو کہ حرام ہے[۴]، اور کثرت کے اعتبار میں صحیح قول یہ ہے کہ چھٹی نماز کا وقت نکل جائے، اس لئے کہ تکرار کی حد میں داخل ہونے سے کثرت ہوجاتی ہے، ایک روایت یہ ہے کہ چھٹی نماز کا وقت داخل ہونے سے کثرت ہوجائے گی[۵]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جس طرح کثیر فائتہ نمازوں اور وقتی نماز کے درمیان ترتیب ساقط ہوجاتی ہے، اسی طرح اصح قول کے مطابق خود فائتہ نمازوں کے درمیان بھی ترتیب ساقط ہوجائے گی[۶]۔

اور جو فائتہ نمازیں کثیر تھیں اگر ان میں سے کچھ قضا کر لی جائیں اور وہ قلیل رہ جائیں تو بھی ان میں ترتیب واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک اصح روایت میں ساقط چیز لوٹ کر نہیں آتی ہے، اور اسی پر فتوی ہے[۷]۔

---

(۱) الخرشی ۱/ ۳۰۱، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۶۔
(۲) المغنی ۱/ ۶۰۹۔
(۳) الإنصاف ۱/ ۴۴۵۔
(۴) البنایہ ۲/ ۶۲۹، المغنی ۱/ ۶۱۳، الإنصاف ۱/ ۴۴۵۔
(۵) الإنصاف ۱/ ۴۴۵، المغنی ۱/ ۶۱۳۔

---

(۱) الخرشی ۱/ ۳۰۱۔
(۲) المغنی ۱/ ۶۰۷، الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۷۔
(۳) البنایہ ۲/ ۶۲۹، مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۴) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۵) مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۶) مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۷) مراقی الفلاح ص ۲۴۱، البنایہ ۲/ ۶۳۷۔

بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ ترتیب کا وجوب لوٹ آئے گا، اس قول کو صدر شہید نے صحیح قرار دیا ہے، اور ''ہدایہ'' میں ہے کہ یہی قول اظہر ہے، اس لئے کہ سقوط ترتیب کی علت فائتہ نمازوں کی کثرت تھی، اور یہ علت زائل ہوگئی ہے [۱]۔

چھ قدیم نمازوں کو بھول جانے کے بعد ایک نئی نماز چھوٹ جانے سے بھی ترتیب نہیں لوٹے گی، لہذا اس نئی نماز کے یاد ہونے کے باوجود وقتی نماز پڑھنا جائز ہوگا، اس لئے کہ فائتہ نمازیں کثیر ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ اصح قول ہے، اور اسی پر فتوی ہے [۲]۔

ایک قول یہ ہے کہ ایسی صورت میں وقتی نماز جائز نہیں ہوگی، اور اس کی تنبیہ کے لئے سمجھا جائے گا کہ پچھلی نمازیں گویا کہ نہیں ہیں، ''معراج الدرایہ'' میں اس قول کو صحیح قرار دیا ہے، اور ''محیط'' میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے [۳]۔

مالکیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ فائتہ نمازیں کثیر ہوں یا قلیل ان میں ترتیب واجب ہوگی لیکن شرط نہیں ہوگی، پس ظہر کو عصر پر مقدم کیا جائے گا اور عصر کو مغرب پر، اور اسی طرح آگے ایسا کرنا واجب ہوگا، لیکن اس کے برعکس کر لے تو نماز درست ہوجائے گی، اور بالقصد کرنے والا گنہ گار ہوگا، لیکن برعکس پڑھی گئی نماز کا اعادہ نہیں کرے گا [۴]۔

ھ- جماعت کا فوت ہونا:

۲۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ جو شخص کسی فائتہ نماز کی قضا شروع کرے اور اسی دوران مسجد میں وقتی نماز کے لئے اقامت کہی جائے تو وہ نماز

(۱) البنایہ ۲/ ۶۳۷، مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۲) البنایہ ۲/ ۶۳۶، مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۳) مراقی الفلاح ص ۲۴۱۔
(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۷، الخرشی ۱/ ۳۰۱۔

نہیں توڑے گا، لیکن اگر بعینہ اسی فرض نماز کی جماعت کھڑی ہوجائے تو نماز توڑ دے گا اور جماعت میں شامل ہوجائے گا [۱]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر مسجد میں کوئی فرض نماز کی اقامت کہی جائے اور کوئی شخص اس فرض کے علاوہ دوسری فرض نماز پڑھ رہا ہو تو اگر اسے اندیشہ ہو کہ اپنی نماز پوری کرنے میں جماعت کی ایک رکعت چھوٹ جائے گی تو وہ اپنی نماز توڑ کر امام کے ساتھ شامل ہوجائے گا، اور اگر امام کے ساتھ ایک رکعت فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اپنی نماز پوری کرے گا [۲]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ فائتہ نماز کو اس غرض سے نفل میں تبدیل کر دینا کہ اسے دوسری فائتہ یا وقتی نماز میں جماعت کے ساتھ ادا کرلے گا، جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں اس وقت جماعت مشروع نہیں ہے تاکہ اختلاف علماء سے نکلا جاسکے، اگر بعینہ اسی فائتہ نماز کی جماعت ہو تو ایسا کرنا جائز ہوگا، البتہ مستحب نہیں ہے [۳]۔

حنابلہ کے نزدیک اس کے بارے میں جس پر فائتہ نماز ہو اور اسے جماعت فوت ہونے کا اندیشہ ہو، دو روایات ہیں:

اول: ترتیب ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ دو واجب جمع ہوگئے، ترتیب اور جماعت، اور ان دونوں میں سے ایک کا فوت ہونا یقینی ہے تو ان دونوں میں اسے اختیار ہوگا۔

دوم: ترتیب ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ وہ جماعت سے زیادہ مؤکد ہے، اس لئے کہ نماز کی صحت کے لئے ترتیب شرط ہے، جماعت شرط نہیں ہے اور یہی ظاہر مذہب ہے [۴]۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۲۹۷، ۲۹۸۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۴۳۱۔
(۳) أسنی المطالب ۱/ ۲۳۱، نیز دیکھئے: المجموع ۴/ ۲۱۰، ۲۱۱۔
(۴) المغنی ۱/ ۶۱۲۔

قضاء عمری:

۲۵- اگر کسی شخص کی کوئی نماز تو فوت نہیں ہوئی ہو لیکن وہ احتیاطاً اپنی عمر بھر کی نمازوں کی قضا کرنا چاہے تو ایسے شخص کے بارے میں ابو نصر حنفی کہتے ہیں: اگر اس غرض سے ہو کہ کوئی کمی یا کراہت رہ گئی ہو تو بہتر ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو نہیں کرے گا، ''المضمرات'' میں ہے: صحیح یہ ہے کہ ایسی نماز پڑھنا جائز ہے البتہ فجر اور عصر کے بعد جائز نہیں ہے، بہت سارے اسلاف نے شبہ فساد کی وجہ سے ایسا کیا ہے[1]۔

حطاب نے کہا: جو شک کسی علامت پر مبنی نہ ہو وہ لغو ہے، کیونکہ وہ صرف وسوسہ ہے، قضا صرف ایسے شک کی وجہ سے ہوگی جس پر کوئی دلیل ہو، بہت سارے صلاح پسندوں کو چھوٹنے کے یقین یا گمان یا اس میں شک کے نہ ہونے کے باوجود چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا کا شوق رہا کرتا تھا، اسے وہ صلاۃ عمر کا نام دیتے تھے، اور اسے کمال تصور کرتے تھے، بعض لوگ اس کا مطلب یہ سمجھتے تھے کہ نفل نماز سرے سے پڑھی ہی نہ جائے بلکہ ہر نفل نماز کی جگہ کوئی فائتہ نماز پڑھی جائے، اس امکان کی وجہ سے کہ پچھلی نمازوں میں کوئی نقص، یا تقصیر یا جہالت رہ گئی ہو، لیکن اسلاف سے یہ بات بعید ہے، اس میں تو مستحبات سے گریز ہے اور ایسی چیز سے وابستہ ہونا ہے جس کا کوئی اجر نہیں، میں نے اپنے شیخ ابو عبد اللہ محمد بن یوسف سنوسی ثم تلمسانی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اس طرح کے عمل کی ممانعت منصوص ہے، اس پر میں نے ناراضگی ظاہر کی تو انہوں نے بتایا کہ قرافی نے ''الذخیرۃ'' میں اس کی صراحت کی ہے، اور مجھے وہ عبارت نہیں ملی، ہاں میں نے اپنے استاذ ابو عبد اللہ البلالی کی رائے ''اختصار الإحیاء'' میں اس کے برعکس دیکھی[2]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۴۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۸۔

سنن کی قضا:

۲۶- حنفیہ کی رائے، مالکیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ فجر کی سنت کے علاوہ دیگر سنن کی قضا وقت کے بعد نہیں کی جائے گی[1]۔

فرض کے تابع کرکے ان سنن کی قضا کے مسئلہ میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، بعض نے کہا: تابع کرکے ان کی قضا کرے گا، اس لئے کہ بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو ضمناً ثابت ہو جاتی ہیں، گرچہ وہ بالقصد ثابت نہیں ہوتی ہیں۔

بعض نے کہا: جس طرح اصلاً ان کی قضا نہیں کی جائے گی اسی طرح تبعاً بھی ان کی قضا نہیں کی جائے گی، عینی نے کہا: یہ اصح قول ہے، اس لئے کہ قضا واجب کے ساتھ مخصوص ہے[2]، ''مختصر البحر'' میں ہے: فجر کی دو سنتوں کے علاوہ دیگر سنن اگر فرض کے ساتھ فوت ہو جائیں تو اہل عراق کے نزدیک اذان و اقامت کی طرح ان کی قضا کی جائے گی، اور اہل خراسان کے نزدیک قضا نہیں کی جائے گی[3]۔

جہاں تک فجر کی سنت کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک فرض کے تابع کرکے اس کی قضا زوال کے وقت تک کی جائے گی خواہ فرض کی قضا جماعت کے ساتھ کی جائے یا تنہا[4]، اور امام محمد نے فرمایا: طلوع آفتاب کے بعد زوال سے پہلے پہلے تنہا سنت کی قضا کی جائے گی[5]، لہذا طلوع آفتاب سے قبل اور زوال کے بعد تنہا سنت فجر کی قضا نہیں کی جائے گی اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے خواہ

(۱) الہدایہ والعنایہ ۱/ ۳۴۲ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۸، ۴۰۹، الإنصاف ۲/ ۱۷۸۔

(۲) البنایہ ۲/ ۶۱۲، ۶۱۳، نیز دیکھئے: الہدایہ مع العنایہ ۱/ ۳۴۲ طبع بولاق۔

(۳) البنایہ ۲/ ۶۱۳۔

(۴) البنایہ ۲/ ۶۱۲، نیز دیکھئے: الہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۳۴۰، ۳۴۱ طبع بولاق۔

(۵) مراقی الفلاح ص ۲۴۶۔

تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ[۱]۔

پھر زوال کے بعد فرض کے تابع کر کے فجر کی سنت کی قضا کے مسئلہ میں مشائخ ماوراء النہر کا اختلاف ہے، بعض نے کہا: فرض کی تبعیت میں سنت کی قضا کی جائے گی، اور بعض نے کہا: نہ تبعاً قضا کی جائے گی اور نہ بالذات[۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ سنت فجر کے سوا کسی نفل کی قضا نہیں کی جائے گی جس کا وقت نکل جائے، البتہ سنت فجر کی قضا، نفل نماز کے صحیح ہونے کے وقت سے زوال کے وقت تک کی جائے گی خواہ اس کے ساتھ صبح کی فرض نماز قضا ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو[۳]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ایسے نوافل جن کا وقت متعین نہیں ہے، جیسے کسوف، خسوف، استسقاء اور تحیۃ المسجد کی نمازیں، ان میں قضا کی کوئی گنجائش نہیں ہے، لیکن جن نوافل کے اوقات متعین ہیں، جیسے عید اور چاشت کی نماز اور فرض نمازوں کے تابع سنن مؤکدہ، ان کی قضا میں شافعیہ کے چند اقوال ہیں: اظہر قول یہ ہے کہ ان کی قضا کی جائے گی، دوسرا قول یہ ہے کہ قضا نہیں کی جائے گی، تیسرا قول یہ ہے کہ جو نوافل مستقل بالذات ہیں جیسے عید اور چاشت ان کی قضا کی جائے گی، اور جو نوافل تابع ہیں ان کی قضا نہیں کی جائے گی۔

جس قول میں قضا کرنے کی رائے اختیار کی گئی ہے، اس کی رو سے مشہور یہ ہے کہ ہمیشہ قضا کی جائے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دن کی نماز کی قضا سورج غروب ہونے سے پہلے تک کی جائے گی، اور رات کی فائتہ نماز کی قضا طلوع فجر سے پہلے تک کی جائے گی، چنانچہ

(۱) مراقی الفلاح ص ۲۴۶۔

(۲) البنایہ ۲/ ۶۱۲۔

(۳) حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۸، ۴۰۹ طبع دار المعارف، نیز دیکھئے: الخرشی ۲/ ۱۶۔

فجر کی دوسنتوں کی قضا جب تک دن باقی ہو کی جائے گی، اور تیسرا قول یہ ہے کہ ہر تابع نفل کی قضا اگلی فرض پڑھنے سے پہلے کی جائے گی، پس وتر کی قضا صبح کی نماز پڑھنے سے پہلے کی جائے گی اور صبح کی سنت کی قضا ظہر پڑھنے سے پہلے کی جائے گی، اور بقیہ نمازوں کی مثال بھی اسی طرح ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ اگلی فرض نماز کے وقت کے شروع ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اس کے پڑھنے کا نہیں[۱]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کی سنن مؤکدہ میں سے کوئی سنت فوت ہو جائے، اس کی قضا کرنا اس کے لئے مسنون ہے، امام احمد سے منقول ہے کہ ان کی قضا مستحب نہیں ہے، نیز ان سے منقول ہے کہ فجر کی سنت کی قضا چاشت تک کی جائے گی، اور ایک قول یہ ہے کہ صرف فجر کی سنت چاشت کے وقت تک اور ظہر کی دوسنتوں کی قضا کی جائے گی[۲]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نفل نماز شروع کر دی جائے تو ان کو پورا کرنا اور قضا کرنا دونوں لازم ہوں گے، یعنی نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا ضروری ہے، اگر اس کو توڑ دے تو اس کی قضا لازم ہوگی[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نفل''، ''صلاۃ العیدین'' فقرہ/ ۷، ۹ اور ''أداء'' فقرہ/ ۲۰ اور ''تطوع'' فقرہ/ ۱۸۔

فائتہ نمازوں کے لئے اذان اور اقامت:

۲۷ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس شخص کی چند نمازیں فوت ہو جائیں اس کے لئے مسنون ہے کہ پہلی نماز کے لئے اذان دے، پھر ہر نماز کے لئے اقامت کہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۷، ۳۳۸۔

(۲) الإنصاف ۲/ ۱۷۸۔

(۳) الاختیار ۱/ ۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۳۔

حنفیہ اور شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ یہ اس صورت میں ہوگا جب کئی فائتہ نمازیں یکے بعد دیگرے پڑھی جائیں، اگر انہیں لگا تار نہ پڑھے تو ہر نماز کے لئے اذان دے اور اقامت کہے[۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر نماز میں اذان اور اقامت دونوں کہنا زیادہ کامل طریقہ ہے[۲]، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے کیا: **"حين شغله الكفار يوم الأحزاب عن أربع صلوات: الظهر والعصر والمغرب والعشاء، فقضاهن مرتبا على الولاء، وأمر بلالاً أن يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن"**[۳] (جب غزوۂ احزاب میں کفار کی وجہ سے آپ ﷺ چار نمازیں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء نہیں پڑھ سکے تو آپ ﷺ نے ان کی قضا ترتیب کے ساتھ لگا تار کی، اور حضرت بلالؓ کو حکم دیا کہ ہر نماز کے لئے اذان دیں اور اقامت کہیں)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ فائتہ نماز کے لئے اذان دینا مکروہ ہے[۴]۔

فائتہ نمازوں کے لئے اذان سے متعلق مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "أذان" فقرہ/ ۴۳، ۴۴۔

جماعت کے ساتھ فائتہ نمازوں کی قضا:

۲۸ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جماعت کے ساتھ فائتہ نمازوں کی قضا جائز ہے[۱]، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ قضا نماز میں جماعت مسنون ہے، شافعیہ نے مسنون ہونے کے لئے قید لگائی ہے کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی نماز پڑھ رہے ہوں، مثلاً دونوں کی ظہر یا عصر فوت ہوئی ہو[۲]، انہوں نے استدلال اس سے کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی غزوہ خندق میں چار نمازیں فوت ہوگئیں، تو آپ ﷺ نے جماعت کے ساتھ ان کی قضا فرمائی[۳]۔ حضرت عمران بن حصینؓ فرماتے ہیں: **"سرينا مع رسول الله ﷺ فلما كان فی آخر الليل عرسنا- أي نزل بنا للاستراحة- فلم نستيقظ حتى حر الشمس فجعل الرجل منا يقوم دهشا إلى طهوره، فأمرهم النبي ﷺ: أن يسكنوا، ثم ارتحلنا فسرنا حتى إذا ارتفعت الشمس، توضأ ثم أمر بلالاً فأذن ثم صلى الركعتين قبل الفجر ثم أقام فصلينا، فقالوا: يا رسول الله، ألا نعيدها في وقتها في الغد لوقتها؟ قال: أينهاكم ربكم تبارك و تعالى عن الربا ويقبله منكم"؟**[۴] (رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ہم روانہ ہوئے، جب رات کا آخری حصہ ہوا تو ہم آرام کے لئے ٹھہر گئے، پھر دھوپ کی گرمی سے ہی ہم بیدار ہو پائے، ہم میں سے ہر شخص گھبرا کر وضو کے لئے لپکا، تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ اطمینان سے رہو، پھر ہمیں کوچ کا حکم دیا اور ہم روانہ ہوگئے، جب سورج بلند ہوگیا تو آپ ﷺ نے وضو فرمایا، پھر حضرت بلال کو حکم دیا تو انہوں

---

(۱) مراقی الفلاح ص ۱۰۸، ۱۰۹، أسنی المطالب ۱/ ۱۲۶، المغنی ۱/ ۴۱۹۔
(۲) مراقی الفلاح ص ۱۰۹۔
(۳) حديث: "أن النبي ﷺ شغل يوم الأحزاب عن أربع صلوات..وفيه أنه أمر بلالا أن يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن" کی روایت بزار نے کی ہے جیسا کہ کشف الأستار (۱/ ۱۸۵) میں ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۴) میں کہا: اس روایت میں عبد الکریم بن ابو المخارق ہیں جو ضعیف ہیں۔
(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۸۔

---

(۱) المجموع ۴/ ۱۸۹۔
(۲) الزرقانی ۲/ ۲، أسنی المطالب ۱/ ۲۰۹، کشاف القناع ۱/ ۲۶۲، المغنی ۱/ ۶۱۴، ۶۱۵، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۴۔
(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۲۷ میں گذر چکی ہے۔
(۴) حدیث عمران بن حصین: "سرينا مع رسول الله......" کی روایت احمد (۴/ ۴۴۱) نے کی ہے۔

نے اذان دی، پھر آپ ﷺ نے فجر سے قبل کی دو رکعات پڑھی، پھر انہوں نے اقامت کہی اور ہم نے نماز پڑھی، صحابہ کرام نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا ہم کل فجر کے وقت میں ہی فجر کا اعادہ نہ کرلیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارا رب تم کو ربا سے منع فرمائے گا اور اس کو تم سے قبول بھی کرے گا؟)۔

شافعیہ نے مسنون ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ قضا والی نماز ایسی ہو جس میں امام اور مقتدی دونوں متحد ہوں، اس طور پر کہ دونوں کی ظہر یا عصر فوت ہوئی ہو[1]، لیث بن سعد سے منقول ہے کہ فائتہ نماز جماعت سے ادا کرنا منع ہے[2]۔

ادا کے پیچھے قضا یا قضا کے پیچھے ادا اسی طرح امام کی قضا اور مقتدی کی قضا نمازیں علاحدہ ہوں، تو فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے، اس کے لئے دیکھئے: ''اقتدا'' فقرہ/ ۳۵۔

ممنوع اوقات میں فائتہ نمازوں کی قضا:

۲۹ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ابو العالیہ، شعبی، حکم، حماد، اوزاعی، اسحاق، ابو ثور اور ابن المنذر کا مذہب ہے کہ فرض نمازوں کی قضا ممنوع اور غیر ممنوع تمام اوقات میں جائز ہے[3]۔

ان فقہاء نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: **''من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها''**[4] (جو شخص کوئی نماز بھول جائے یا اس کو چھوڑ کر سوجائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آجائے تب اسے پڑھ لے)، اور

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۲۰۹۔
(۲) المجموع ۴/ ۱۸۹۔
(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۳، المغنی ۲/ ۱۰۷، ۱۰۸۔
(۴) حدیث: ''من نسي صلاة أو نام عنها......'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۷) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

حضرت ابوقتادہؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے: **''إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى، فمن فعل ذلك فليصلها حين ينتبه لها''**[1] (کوتاہی کرنے والا صرف وہ شخص ہے جو نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے، جو شخص ایسا کر جائے وہ نماز پڑھ لے جوں ہی تنبہ ہو)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت، زوال کے وقت اور غروب آفتاب کے وقت فائتہ نمازوں کی قضا کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ حکم ممانعت عام ہے، جو فرائض اور غیر فرائض دونوں کو شامل ہے، اور اس لئے بھی کہ **''أن النبي ﷺ لما نام عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس أخرها حتى ابيضت الشمس''**[2] (نبی کریم ﷺ کو جب فجر کے وقت نیند آگئی اور سورج طلوع ہوگیا تو آپ ﷺ نے نماز کو مؤخر کیا یہاں تک کہ سورج کی روشنی صاف ہوگئی)، اور اس لئے کہ یہ بھی نماز ہے تو نوافل کی طرح یہ بھی ان اوقات میں جائز نہیں ہوگی[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''أوقات الصلاۃ'' (فقرہ/ ۲۴)۔

زکاۃ کی قضا:

۳۰ - جس شخص پر زکاۃ واجب ہو اور وہ زکاۃ نکالنے پر قادر بھی ہو لیکن وہ زکاۃ نہ نکالے اور نہ اس کے نکالنے کی وصیت کرے یہاں

(۱) حدیث: ''إنما التفريط على من لم يصل الصلاة......'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۳) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ لما نام عن صلاة الفجر......'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۵) نے کی ہے۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۱، ابن عابدین ۱/ ۲۴۸، المغنی ۲/ ۱۰۸۔

تک کہ مرجائے تو وہ شخص بالاتفاق گنہ گار ہوگا۔

دیکھئے: ''زکاۃ'' (فقرہ/۱۲٦)۔

پھر جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جس شخص پر زکاۃ واجب ہوا اور وہ ادائیگی پر قادر بھی ہو لیکن ادا نہ کرے یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہوجائے، تو اس کے ترکہ سے اس کی قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ جب زندگی میں زکاۃ لازم ہوگئی تو موت سے وہ ساقط نہیں ہوگی جیسے کسی آدمی کا دین۔

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے، دسوقی فرماتے ہیں: موت کے سال میں عین (سامان) کی زکاۃ کے چار حالات ہیں:

الف- اگر وہ زکاۃ کے واجب ہونے اور ذمہ میں اس کے باقی رہنے کا اعتراف کرے اور اس کے نکالنے کی وصیت بھی کرے تو وارثین کی مرضی کے بغیر رأس المال (ترکہ) سے زکاۃ ادا کی جائے گی۔

ب- اگر زکاۃ لازم ہونے کا اعتراف کرے لیکن ذمہ میں باقی ہونے کا اعتراف نہ کرے اور نہ اس کے نکالنے کی وصیت کرے، تو اس کے نکالنے پر وارثین کو مجبور نہیں کیا جائے گا، نہ تہائی مال سے اور نہ کل سرمایہ سے، بغیر جبر کے ان سے ادا کرنے کے لئے کہا جائے گا، الا یہ کہ ورثا کو □ معلوم ہوجائے کہ زکاۃ نہیں نکالی گئی ہے، تو اس صورت میں کل ترکہ سے جبراً نکالی جائے گی۔

ج- اگر اس کے باقی رہنے کا اعتراف نہ کرے اور اس کے نکالنے کی وصیت کرے تو ایک تہائی سے جبراً نکالی جائے گی۔

د- اگر اس کے باقی رہنے کا اعتراف کرے لیکن اس کے نکالنے کی وصیت نہ کرے تو ورثا کے خلاف اس کے نکالنے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا بلکہ بغیر جبر کے ان سے ادا کرنے کے لئے کہا جائے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس نے اسے ادا کردیا ہو، البتہ اگر وارثین کو معلوم ہوجائے کہ اس نے نہیں نکالی ہے تو انہیں مجبور کیا جائے گا کہ رأس المال سے زکاۃ ادا کریں[1]۔

حنفیہ، ابن سیرین، شعبی، نخعی، حماد بن سلیمان، حمید الطویل، مثنی اور ثوری کی رائے ہے کہ مالک مال کی موت سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، اور اس کے ترکہ سے بغیر وصیت کے زکاۃ نہیں لی جائے گی، کیونکہ زکاۃ کی شرط یعنی نیت نہیں پائی جارہی ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ'' (فقرہ/۱۲٦)۔

صدقۂ فطر کی قضا:

۳۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ صدقۂ فطر نکالنے پر قدرت کے باوجود جو شخص اس کو عید کے دن سے مؤخر کردے وہ گنہ گار ہوگا اور اس کے ذمہ اس کی قضا لازم ہوگی[3]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تاخیر کرنا مکروہ ہے[4] لیکن صدقۂ فطر کی ادائیگی کے وقت میں ان کے نزدیک وسعت ہے، تنگی نہیں ہے، البتہ آخر عمر میں صرف تنگی ہوجاتی ہے[5]۔

صدقۂ فطر کے سبب وجوب اور وجوب ادا کے وقت کے بارے میں تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ الفطر'' (فقرہ/۸، ۹)۔

رمضان کے فوت شدہ روزوں کی قضا:

۳۲- جو شخص رمضان میں چند ایام کے روزے نہ رکھے وہ ان ایام

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۱ ۴ ۴، المجموع ٦/۱ ۳ ۲، ۲ ۳ ۲، المغنی ۲/ ٦٨٣۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲٨، المجموع ٦/ ۲ ۳ ۲، المغنی ۲/ ٦٨٣، ٦٨۴۔

(۳) الزرقانی ۲/ ۱۹۰، حاشیۃ العدوی مع کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۵۲ ۴ شائع کردہ دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۱/ ۲ ۰ ۴، المغنی ۳/ ٦٧۔

(۴) مراقی الفلاح ص ۳۹۵۔

(۵) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۹۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۹۲۔

کی قضا کرے گا، اس لئے کہ قضا فوت شدہ روزوں کی تعداد کے مطابق ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"[1] (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو، تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم) ہے)۔

اسباب قضا کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صوم" (فقرہ/ ۸۶)۔

اعتکاف کی قضا:

۳۳- حنفیہ کا مذہب ہے کہ اعتکاف جب فاسد ہوجائے تو یا تو وہ فاسد اعتکاف واجب رہا ہوگا یعنی وہ نذر کا ہوگا، یا نفلی اعتکاف ہوگا، اگر واجب اعتکاف ہوتو جب قضا پر قادر ہو قضا کرلے گا، صرف ارتداد اس سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ جب وہ فاسد ہوجائے گا تو وہ معدوم ہوجائے گا، اور وہ معنوی طور پر فوت شدہ ہوجائے گا، لہذا اس کی تلافی کے لئے قضا کی ضرورت ہوگی، اور قضا روزہ کے ساتھ کرے گا، کیونکہ وہ روزہ کے ساتھ فوت ہوا ہے تو روزہ کے ساتھ ہی اس کی قضا کرے گا، البتہ نذر کا اعتکاف اگر کسی متعین ماہ کا ہوتو قضا صرف ان ایام کی کرے گا، اور از سرنو پورے ماہ کی قضا لازم نہیں ہوگی، جیسے کہ بعینہ ایک ماہ کے روزہ کی نذر ماننے اور ایک دن کا روزہ توڑ دے تو صرف اسی دن کی قضا کرے گا، اور پورے ماہ کے روزے از سرنو لازم نہیں ہوں گے، جیسا کہ رمضان کے روزہ میں ہے، اور اگر غیر معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی ہوتو اس میں از سرنو اعتکاف کرنا لازم ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اس پر تسلسل لازم ہوگا، لہذا تسلسل کی صفت کی رعایت کی جائے گی خواہ اعتکاف اس کے عمل سے بغیر کسی عذر کے فاسد ہوا ہو، جیسے مسجد سے باہر نکلنا اور دن میں جماع

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

کرنا، کھانا اور پینا سوائے ارتداد کے، یا کسی عذر کی وجہ سے اس کے عمل سے فاسد ہوا ہو جیسے بیمار ہوجائے اور باہر نکلنے کی ضرورت ہو اور وہ باہر نکل جائے، یا اس کے عمل کے بغیر فاسد ہوجائے جیسے حیض، جنون اور طویل بے ہوشی، اس لئے کہ قضا فوت شدہ کی تلافی کے لئے واجب ہوتی ہے، اور اس تلافی کی ضرورت مذکورہ تمام حالات میں پائی جارہی ہے، صرف ارتداد کی وجہ سے قضا کا ساقط ہونا نص سے معلوم ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَّنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ"[1] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے، وہ (سب) انہیں معاف کردیا جائے گا) اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الإسلام يجب ماقبله"[2] (اسلام پچھلی چیزوں کو ختم کر دیتا ہے)، طویل بے ہوشی میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قضا ساقط ہوجائے، جیسا کہ رمضان کے روزے ساقط ہوجاتے ہیں، لیکن استحسان یہ ہے کہ قضا کی جائے، اس لئے کہ رمضان کے روزہ میں قضا کا ساقط ہونا محض دفع حرج کے لئے ہوتا ہے، اس لئے کہ جنون جب طویل ہوجائے تو کم ہی زائل ہوتا ہے اور اس صورت میں اس پر رمضان کے روزے مکرر ہوجائیں گے، اور ان کی قضا میں حرج لازم آئے گا، اعتکاف میں یہ بات نہیں پائی جاتی، اور اگر نفلی اعتکاف کو دن کے پورا ہونے سے قبل فاسد کردے تو اصل کی روایت کے مطابق اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور حسن کی روایت کے مطابق قضا کرے گا اس بنا پر کہ امام ابوحنیفہ سے امام محمد کی روایت میں نفلی اعتکاف کے لئے وقت متعین نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہ سے حسن کی روایت میں اس کے لئے ایک دن کا وقت مقرر ہے۔

(۱) سورۂ انفال/ ۳۸۔

(۲) حدیث: "الإسلام يجب ما قبله" کی روایت احمد (۴/ ۱۹۹) نے انہی الفاظ سے حضرت عمرو بن عاصؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

اگر اعتکاف اپنے مقررہ وقت سے فوت ہوجائے اس طرح کہ کسی خاص ماہ کے اعتکاف کی نذر مانے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کا بعض حصہ فوت ہوجائے تو صرف اس کی قضا کرے گا، از سر نو قضا کرنا لازم نہیں ہوگا جیسا کہ روزہ میں ہے، اور اگر پورے ماہ کا اعتکاف فوت ہوجائے تو تسلسل کے ساتھ مکمل کی قضا کرے گا، اس لئے کہ جب وہ اعتکاف نہیں کرے گا یہاں تک کہ وقت گذر جائے تو اعتکاف اس کے ذمہ میں دین ہوگا اور اس کی حیثیت ایسی ہوجائے گی گویا کہ اس نے کسی متعین ماہ کے اعتکاف کی نذر از سر نو مانی ہو اور اگر قضا پر قادر ہونے کے باوجود قضا نہ کرے یہاں تک کہ اپنی زندگی سے ناامید ہوجائے تو اس پر واجب ہوگا کہ ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کا کھانا فدیہ دینے کی وصیت کر جائے، یہ فدیہ روزہ کے لئے ہوگا اعتکاف کے لئے نہیں، جیسا کہ رمضان کی قضا اور کسی متعین وقت میں نذر کے روزہ کی قضا میں ہے، اور اگر بعض کی قضا پر قادر ہو بعض پر نہیں اور اعتکاف نہ کرے تو بھی سابق حکم رہے گا، بشرطیکہ نذر کے وقت تندرست ہو، اگر نذر کے وقت مریض ہو اور وقت نکل جائے اور وہ مریض ہی رہے یہاں تک کہ انتقال ہوجائے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، اور اگر ایک دن کے لئے بھی تندرست ہوجائے تو امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے قول کے مطابق پورے ماہ کے لئے کھانا کھلانے کی وصیت کرنا اس کے ذمہ لازم ہوگا اور امام محمد سے مروی ہے کہ جتنے ایام کے لئے تندرستی ہوئی صرف اسی کے بقدر وصیت لازم ہوگی، جیسا کہ قدوری نے لکھا ہے۔

اور اگر کسی غیر معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانے تو پوری عمر اس کا وقت ہے جیسا کہ غیر معین وقت میں روزہ کی نذر ماننے میں ہے، پس جس وقت بھی ادا کرے گا وہ ادا کرنے والا ہوگا، قضا کرنے والا نہیں، اس لئے کہ وجوب تعیین وقت کے بغیر مطلق پایا گیا ہے، ہاں جب اپنی حیات سے مایوس ہوجائے تب وجوب کا وقت اس کے لئے تنگ ہوجائے گا، اور اس وقت اس پر واجب ہوگا کہ فدیہ کی وصیت کرے جیسا کہ رمضان کی قضا اور مطلق نذر کے روزہ کی قضا میں ہے، اور اگر وصیت کرنے سے قبل مرجائے تو دنیاوی احکام میں قضا اس سے ساقط ہوجائے گی، لہٰذا ترکہ میں سے فدیہ نہیں نکالا جائے گا اور نہ وارثین پر فدیہ نکالنا واجب ہوگا، الا یہ کہ وہ ازخود تبرعاً نکال دیں [(1)]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جس عذر کی وجہ سے اعتکاف ٹوٹ جاتا ہے وہ بے ہوشی، جنون، حیض، نفاس یا مرض ہوگا، اور اعتکاف یا تو رمضان یا غیر رمضان میں نذر معین ہوگا، یا غیر معین ہوگا، اور ہر ایک صورت میں یا تو عذر اعتکاف سے قبل پیش آئے گا، یا اعتکاف کے ساتھ، یا اعتکاف میں داخل ہونے کے بعد پیش آئے گا۔

اگر یہ موانع رمضان کے مطلق یا معین نذر مانے ہوئے میں پیش آئیں تو عذر ختم ہونے کے بعد اعتکاف پورا کرنا لازم ہوگا، خواہ عذر اعتکاف سے قبل پیش آئے یا اس کے ساتھ یا اس میں داخل ہونے کے بعد۔

اور اگر غیر رمضان میں نذر معین ہو تو اگر پانچوں اعذار اعتکاف شروع کرنے سے قبل یا ساتھ پیش آجائیں تو قضا واجب نہ ہوگی۔

اور اگر اعتکاف میں داخل ہونے کے بعد یہ اعذار پیش آئیں تو قضا متصلاً واجب ہوگی۔

اگر اعتکاف نفلی متعین یا غیر متعین ہو تو قضا نہیں ہوگی خواہ شروع کرنے سے قبل یا اس کے بعد یا اس کے ساتھ پانچوں اعذار پیش آئیں۔

اور اگر کوئی بھول کر روزہ توڑ دے تو وہ اس کی قضا کرے گا خواہ اعتکاف رمضان یا غیر رمضان کا نذر معین ہو یا نذر غیر معین ہو یا نفلی

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۱۸۔

معین یا غیر معین ہو[۱]۔

اگر اپنے اعتکاف میں جان بوجھ کر روزہ توڑ دے تو ازسرنو اعتکاف کرے گا، اسی طرح جو شخص دن میں یا رات میں بھول کر یا قصداً جماع کرلے وہ بھی ازسرنو اعتکاف کرے گا[۲]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی ایک ماہ اعتکاف کرنے کی نذر مانے تو دیکھا جائے گا، اگر متعین مہینہ ہو تو اس ماہ کا اعتکاف دن اور رات دونوں میں لازم ہوگا خواہ وہ مہینہ مکمل ہو یا ناقص، اس لئے کہ مہینہ دو چاندوں کے درمیانی وقت کا نام ہے خواہ وہ مکمل ہو یا ناقص، اور اگر مہینہ کے دن کے اعتکاف کی نذر مانے تو صرف دن کا اعتکاف لازم ہوگا، رات کا نہیں، اس لئے کہ اس نے دن کی تخصیص کردی ہے، لہذا رات کا اعتکاف لازم نہیں ہوگا، اور اگر مہینہ نکل جائے اور اس میں اعتکاف نہ کرے تو اس کی قضا لازم ہوگی، اور جائز ہوگا کہ اس کی قضا تسلسل کے ساتھ کرے یا علیحدہ علیحدہ، اس لئے کہ اس کی ادائیگی میں تسلسل وقت کی وجہ سے تھا، جب وقت فوت ہوجائے تو تسلسل ساقط ہوجائے گا جیسے کہ رمضان کے مہینہ کے دن میں تسلسل ہوتا ہے، اور اگر مسلسل اعتکاف کی نذر مانے تو اس کی قضا تسلسل کے ساتھ لازم ہوگی، اس لئے کہ یہاں تسلسل نذر کی وجہ سے واجب ہوا ہے لہذا وقت کے نکلنے سے ساقط نہیں ہوگا[۳]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جو شخص اعتکاف کی نذر مانے پھر اسے فاسد کردے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے لگاتار چند ایام کے لئے نذر مانی ہوگی تو جتنے دنوں کا اعتکاف کرچکا ہے وہ بھی فاسد ہوجائے گا اور ازسرنو وہ اعتکاف کرے گا، اس لئے کہ تسلسل اعتکاف کا وصف ہے، اور اس کو پورا کرنا ممکن ہے، لہذا وہ لازم ہوگا، اور چند متعین ایام کی نذر ہو جیسے ماہ رمضان کے آخری دس دنوں کی نذر مانی تو اس میں دو رائیں ہیں:

اول: گذرا ہوا اعتکاف باطل ہوجائے گا اور ازسرنو اعتکاف کرے گا، اس لئے کہ اس نے تسلسل کے ساتھ اعتکاف کرنے کی نذر مانی ہے تو تسلسل ختم ہونے سے اعتکاف باطل قرار پائے گا جیسا کہ اگر الفاظ میں تسلسل کی قید لگائے۔

دوم: باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ جو اس میں سے گذر گیا ہے اس میں عبادت کو صحیح طریقہ پر ادا کیا ہے لہذا وہ تسلسل دوسرے میں ترک کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا، جیسے کہ کوئی شخص ماہ رمضان کے دوران روزہ توڑ دے، تسلسل یہاں پر تعیین کی ضرورت کے لئے آیا ہے، اور تعیین کی صراحت موجود ہے، اور جب دو میں سے کسی ایک میں خلل سے مفر نہ ہو تو جو ضرورتاً حاصل ہوا ہے اس میں ہی زیادہ بہتر ہے، اور اس لئے بھی کہ تسلسل کا وجوب وقت کے اعتبار سے ہے، نذر کے اعتبار سے نہیں ہے، تو نذر کے بعض حصہ میں تسلسل کا نہ پایا جانا سابق حصہ کو باطل نہیں کرے گا، اس رائے کی رو سے صرف اس حصہ کی قضا کرے گا جس کو فاسد کیا ہے، اور اس پر دونوں صورتوں میں کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنی نذر کے کچھ حصہ کو ترک کیا ہے[۱]۔

مناسک حج کی قضا:

۳۴- حج کے کسی رکن کو چھوڑنا یا تو کسی ایسے مضبوط مانع کی وجہ سے ہوگا جو محرم کو ارکان حج سے روک دے، اس کی تعبیر فقہاء احصار سے کرتے ہیں، یا کسی مضبوط مانع کے بغیر ہوگا، اس کی تعبیر فقہاء فوات

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۷۳۸۔
(۲) کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۴۱۱، ۴۱۲ طبع دار المعرفہ۔
(۳) المہذب مع المجموع ۶/ ۴۹۲۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۰۰۔

سے کرتے ہیں۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ محصر شخص پر اس عبادت کی قضا واجب ہوگی جس سے اس کو روک دیا جائے بشرطیکہ وہ عبادت واجب ہو جیسے فرض حج، نذر مانا ہوا حج اور عمرہ، یہ تمام فقہاء کے نزدیک ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک فرض عمرہ، احصار کی وجہ سے یہ واجب اس سے ساقط نہیں ہوگا۔

واجب عبادت جس سے محرم کو روک دیا جائے اس کی قضا کے احکام، نفلی عبادت کی قضا اور قضا میں محرم پر لازم امور کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إحصار'' (فقرہ/ ۴۹، ۵۱) اور ''حج'' (فقرہ/ ۱۲۱، ۱۲۳)۔

جس شخص کا حج فوت ہوجائے وہ جمہور فقہاء کے نزدیک طواف، سعی اور حلق کر کے حلال ہوجائے گا اور آئندہ سال قضا اس پر لازم ہوگی[۱]۔

ایک روایت کے مطابق حنابلہ اور مزنی کی رائے یہ ہے کہ فاسد حج کو وہ جاری رکھے گا، اور حج کے تمام افعال اس پر لازم ہوں گے، اس لئے کہ جس رکن کا وقت فوت ہوگیا ہو اس کا ساقط ہونا اس رکن سے مانع نہیں ہوگا جس کا وقت فوت نہ ہوا ہو[۲]۔

حج فوت ہونے کی صورتیں، جس کا حج فوت ہوجائے اس کے حلال ہونے اور حلال ہونے کی کیفیت کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''فوات''۔

وقت نکل جانے کی وجہ سے قربانی کی قضا:

۳۵- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ قربانی کا وقت نکل جانے سے قربانی فوت ہوجاتی ہے، اور اس کا زمانہ گذر جانے کے بعد مکلّف اس کا مخاطب نہیں رہتا ہے[۱]۔

پھر حنفیہ نے کہا: اگر وہ اپنے اوپر کوئی متعین بکری واجب کرے، مثلاً یوں کہے: مجھ پر اللہ کے لئے واجب ہے کہ میں اس بکری کو قربان کروں خواہ واجب کرنے والا شخص فقیر ہو یا غنی، یا قربانی کرنے والا شخص فقیر ہو، اور اس نے قربانی کی نیت سے ایک بکری خریدی ہو اور قربانی نہ کرسکا ہو کہ ایام نحر گذر گئے، تو وہ اس بکری کو زندہ صدقہ کردے گا، اور جس نے قربانی نہیں کی ہے اگر وہ غنی ہو اور اس نے اپنے اوپر کوئی متعین بکری لازم نہ کی ہو، تو ایک بکری کی قیمت وہ صدقہ کرے گا خواہ اس نے بکری خریدی ہو یا نہیں[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک قربانی کی تعیین ذبح کے بغیر نہیں ہوتی ہے، لہذا نذر سے یا نیت سے یا علاحدہ کردینے سے قربانی متعین نہیں ہوگی[۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قربانی نہ کرے یہاں تک کہ وقت نکل جائے، تو اگر قربانی نفلی ہو تو اب نہیں کرے گا بلکہ اس سال قربانی فوت ہوجائے گی، اور اگر قربانی نذر کی ہو تو لازم ہوگا کہ قربانی کرے اور ادا کی طرح واجب کی قضا کرے[۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''أضحیۃ'' (فقرہ/ ۴۲، ۴۴)۔

بیویوں کے درمیان فوت شدہ باری کی قضا:

۳۶- فوت شدہ باری کی قضا کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ باری کا وقت ختم ہوجانے سے

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۵۶، القوانین الفقہیہ ص ۱۳۹ شائع کردہ دار الکتاب العربی، المہذب ۱/ ۲۴۰، المغنی ۳/ ۵۲۷، ۵۲۸۔

(۲) المغنی ۳/ ۵۲۷، المذہب ۱/ ۲۴۰۔

(۱) البنایہ ۹/ ۱۱۲، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۵۲۴ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۶۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/ ۱۴۸، ۱۴۹۔

(۴) المجموع ۸/ ۳۸۸، الفروع لابن مفلح ۳/ ۵۴۶۔

باری فوت ہوجائے گی، خواہ کسی عذر کی وجہ سے فوت ہوئی ہو یا بغیر عذر کے، اور اس باری کی قضا نہیں کی جائے گی، پس جس بیوی کے حصہ کی کوئی رات فوت ہوجائے، اس کے بدلہ دوسری رات اس کے لئے نہیں ہوگی، اس لئے کہ باری سے مقصود فی الحال حاصل شدہ ضرر کو دفع کرنا ہے، اور وہ وقت نکلنے سے ختم ہوجاتا ہے، اور اگر اس کی قضا کے لئے کہا جائے تو اگلی رات والی بیوی پر ظلم ہوگا(۱)۔

عینی نے "محیط" اور "مبسوط" سے نقل کر کے کہا ہے کہ اگر شوہر کسی ایک بیوی کے پاس ظلماً ایک ماہ تک رہ جائے، پھر دوسری بیویوں کی جانب سے باری کا مطالبہ ہو یا نہ ہو، شوہر پر اس کا عوض نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے، لہذا وہ ذمہ میں دین نہیں قرار پائے گی، البتہ وہ ظالم ہوگا اور اس کو نصیحت کی جائے گی، اور اگر وہ ایسا کرتا ہی رہے تو تعزیراً اس کی تادیب کی جائے گی(۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر شوہر کسی مشغولیت یا رکاوٹ کی وجہ سے باری والی بیوی کے پاس رات میں قیام کرنے سے معذور ہو، یا بغیر عذر کے اس کے پاس رات نہ گذارے تو اس کی قضا کرے گا جس طرح دوسرے واجبات کی قضا ہے(۳)۔

یہی رائے ابن الہمام نے اختیار کی ہے، وہ فرماتے ہیں: غور وفکر کا تقاضا یہ ہے کہ اگر بیوی مطالبہ کرے تو شوہر کو قضا کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ آدمی کا حق ہے اور شوہر اس کو پورا کرنے پر قادر ہے(۴)۔

نفقہ کی قضا:

۳۷- مالکیہ، شافعیہ، اظہر روایت میں حنابلہ، حسن، اسحاق اور ابن المنذر کا مذہب ہے کہ جو شخص اپنی زوجہ کا واجب نفقہ ایک مدت تک چھوڑ دے تو اس کی وجہ سے وہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ وہ نفقہ شوہر کے ذمہ دین رہے گا خواہ کسی عذر کی وجہ سے اس کو چھوڑے یا بغیر عذر کے، اس لئے کہ وہ ایسا مال ہے جو عقد معاوضہ میں بطور بدل واجب ہوتا ہے، لہذا وہ زمانہ گذرنے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا جیسے کہ قیمت، اجرت اور مہر(۱)۔

حنفیہ اور دوسری روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کچھ مدت گذر جائے اور وہ اس پر خرچ نہ کرے تو نفقہ ساقط ہوجائے گا، البتہ اگر اس نفقہ کے بارے میں کوئی فیصلہ کیا گیا ہو یا زوجہ نے شوہر کے ساتھ کسی مقدار پر صلح کر لی ہو تو ان دونوں صورتوں میں گذشتہ زمانہ کا نفقہ زوجہ کو دلایا جائے گا، اس لئے کہ نفقہ شرمگاہ کے عوض کے طور پر واجب نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا وجوب "احتباس" کے عوض میں صلہ اور رزق کے طور پر باقی رہے گا عوض کے طور پر نہیں، کیونکہ اللہ تعالی نے اسے رزق کا نام دیا ہے، ارشاد ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ"(۲) (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے، ان (ماؤں) کا کھانا)۔

اور رزق اس کا نام ہے جو بطور صلہ دیا جائے، اور صلہ پر ملکیت حقیقتاً سپرد کئے بغیر یا قاضی کے فیصلہ کے بغیر جیسا کہ ہبہ میں ہے، یا باہمی رضامندی سے شوہر کے التزام کے بغیر نہیں آتی ہے(۳)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ زوجین میں سے کوئی قضا یا صلح کے بعد قبضہ سے پہلے مرجائے تو نفقہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۰۰، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/۵۰۶۔
(۲) البنایہ ۴/۳۳۲۔
(۳) روضۃ الطالبین ۷/۳۶۱، المہذب ۲/۶۹، کشاف القناع ۵/۱۹۹۔
(۴) فتح القدیر ۲/۵۱۸، ۵۱۹ طبع بولاق۔

(۱) القوانین الفقہیہ ص ۲۲۲ شائع کردہ دار الکتاب العربی، المہذب ۲/۱۶۵ شائع کردہ دار المعرفہ، المغنی ۷/۵۷۸۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۳۳۔
(۳) الاختیار ۴/۶، المغنی ۷/۵۷۸۔

ایک صلہ ہے جو قبضہ سے قبل موت سے ساقط ہوجاتا ہے (۱)۔

یہ زوجہ کے نفقہ کا حکم ہے، رشتہ دار کے نفقہ کے بارے میں فقہاء کی رائے ہے کہ جس شخص پر کسی رشتہ دار کا نفقہ لازم ہو اور وہ ایک دن یا چند ایام اس پر خرچ نہ کرے تو وہ اس پر دین نہیں ہوگا، اور نہ اس پر اس کی قضا لازم ہوگی، اس لئے کہ نفقہ زمانہ گذرنے سے ساقط ہوجاتا ہے، الا یہ کہ قاضی نے اس کے نام پر قرض لینے کا حکم دے رکھا ہو تو وہ اس کے ذمہ دین ہوجائے گا اور ساقط نہیں ہوگا (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نفقۃ''۔

(۱) الاختیار ۴/۷۔

(۲) الاختیار ۴/۱۳، القوانین الفقہیہ ص۲۲۲، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۸۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص۴۰۱، المہذب ۲/۱۶۸، الفروع ۵/۵۹۹۔

قضاۃ

تعریف:

۱- قضاۃ قاضی کی جمع ہے، قاضی وہ شخص ہے جو امور میں فیصلہ کرنے والا اور ان کا حکم دینے والا ہو، کہا جاتا ہے: ''قضی قضاءً فھو قاض'' اس نے فیصلہ کیا، ''استقضی فلان'': فلاں کو قاضی بنایا جو لوگوں کے درمیان فیصلہ کرے (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

حکام:

۲- حکام حاکم کی جمع ہے، حاکم کا لفظ خلیفہ، والی، قاضی اور حکم سب کو شامل ہے، البتہ فقہاء کی عبارتوں میں مطلق بولا جائے تو قاضی مراد ہوتا ہے (۲)۔

قضاۃ اور حکام کے درمیان عموم اور خصوص کی نسبت ہے۔

شرعی حکم:

۳- فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں کہ ملک کے اطراف میں فوراً قاضی مقرر کرنا امام پر فرض عین ہے، کیونکہ امام کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ جس جگہ سے فریق کو عدالت میں طلب کیا

(۱) لسان العرب: مادہ ''قضی''، مادہ ''حکم''۔

(۲) ابن عابدین ۴/۲۹۸۔

جاسکتا ہو اس سے آگے مسافت کی جگہ کو قاضی سے خالی رکھے، اس لئے کہ وہاں سے فریق کو حاضر کیا جانا باعث مشقت ہے، اور یہ ذمہ داری امام کی عمومی ولایت میں شامل ہے، اور امام ہی کی طرف سے یہ درست ہوتا ہے، نیز اس ذمہ داری کو امام سے مطالبہ کئے جانے تک موقوف نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ یہ ان حقوق میں سے ہے جن کی رعایت مطلوب ہے، اور ایسے منصب کو قبول کرنا اس کی صلاحیت رکھنے والوں کے حق میں فرض کفایہ ہے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

قضا کے کام کو انجام دینے اور اس کا حق ادا کرنے کی قدرت رکھنے والوں کے لئے اس کام میں بہت زیادہ فضیلت ہے، اسی لئے اللہ تعالی نے اس میں خطا پر بھی اجر رکھا ہے اور قاضی سے خطا کا حکم ساقط کر دیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

قاضی کی شرائط:

۴ - قضاء کے منصب پر فائز ہونے والے کے لئے فقہاء نے چند شرطیں لگائی ہیں، جن میں سے بعض شرائط میں ان کا اختلاف ہے اور بعض دوسری شرائط میں اتفاق ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

متعدد قاضی ہونا:

۵ - یہ جائز ہے کہ امام ایک شہر میں دو یا تین قاضی مقرر کرے، اور ہر قاضی کے لئے فرائض متعین کر دے، مثلاً کسی کو نکاح کے معاملات سپرد کر دے، دوسرے کو مالی مطالبات کی ذمہ داری دے دے، تیسرے قاضی کو زمین جائیداد کے امور کی ذمہ داری دے دے۔

اور یہ بھی جائز ہے کہ ہر قاضی کو شہر کے ایک مخصوص علاقہ میں تمام معاملات دیکھنے کا اختیار عطا کر دے، کیونکہ اس صورت میں بھی باہم کوئی ٹکراؤ نہیں ہوگا۔ اگر دونوں قاضیوں میں سے ہر ایک کے لئے مذکورہ طریقہ پر اختیارات کی تعیین نہ کر دے بلکہ دونوں کی ولایت عام رہنے دے، تو اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان مختلف مذاہب ہیں [1]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

قضا پر وظیفہ لینا:

۶ - قاضی کے لئے جائز ہے کہ بیت المال سے وظیفہ وصول کرے، قاضی شریح، ابن سیرین، امام شافعی اور بعض حنفیہ نے اس کی رخصت دی ہے، جمہور فقہاء اور اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''قضا'' میں ہے۔

لیکن قضا کے لئے اجرت پر رکھنا عام فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲، المغنی ۹/ ۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۹، المغنی ۹/ ۱۰۰۔

قطار

تعریف:

۱- لغت میں "القطار من الإبل" کا مطلب ہے: ایک ترتیب میں کئی اونٹ، اس کی جمع " قطر" ہے، جیسے کتاب اور اس کی جمع کتب ہے، کہاجاتا ہے: قطر الإبل قطرا، قطّرها وأقطرها: یعنی اونٹوں کوایک ترتیب میں ایک دوسرے سے قریب کیا[۱]۔

فقہاء اس لفظ کولغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں۔

بابرتی نے کہا: القطار، اونٹوں کو ایک ترتیب میں قریب کرنا ہے[۲]۔

زرقانی نے کہا: قطار (قاف پر زیر کے ساتھ) اونٹ یا اس کے علاوہ دوسرے جانور کوایک دوسرے کے ساتھ باندھنا ہے[۳]۔

بعض فقہاء شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ ایک قطار کی تعداد نو سے زائد نہ ہو کہ عام رواج یہی ہے[۴]، ابن الصلاح نے اس سے اختلاف کیا ہے اور اس کی تعداد سات بتائی ہے[۵]۔

نووی نے کہا: زیادہ صحیح درمیانی رائے ہے، ابوالفرج سرخسی نے اس کو ذکر کیا ہے، انہوں نے کہا: صحراء میں تعداد کی قید نہیں ہوگی، آبادی

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۲) العنایہ وفتح القدیر ۴/ ۲۴۶۔
(۳) الزرقانی ۸/ ۱۰۲۔
(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۸، أسنی المطالب ۴/ ۱۴۵۔
(۵) أسنی المطالب ۴/ ۱۴۵۔

میں ایک قطار کے لئے جتنی تعداد کا رواج ہو اس کا اعتبار ہوگا، اور یہ تعداد سات سے دس کے درمیان ہے[۱]، بلقینی نے کہا: امام شافعی اور بہت سارے اصحاب نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے، ان میں شیخ ابوحامد اور ان کے متبعین بھی ہیں، سات اور نو کی قید لگانا معتبر نہیں ہے، اذرعی اور زرکشی نے اسی کے قریب ذکر کیا ہے، پھران دونوں نے کہا: تعداد کے سلسلہ میں لوگوں میں اختلاف کی وجہ ان کے عرف و رواج کا اختلاف ہے، اس لئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ ہر علاقہ میں وہاں کے عرف کا اعتبار کیا جائے، صاحب وافی نے اسی کی صراحت کی ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

راحلہ:

۲- راحلہ اونٹ کی سواری ہے خواہ اونٹ ہو یا اونٹنی، اور ایسی اونٹنی جو سواری کے قابل ہو اسے بھی کہتے ہیں، لیکن اول ہی فقہاء کی مراد ہوتی ہے[۳]، راحلہ قطار کا ایک حصہ ہے۔

اجمالی حکم:

قطار سے متعلق کچھ احکام ہیں جن کے بارے میں فقہاء نے گفتگو کی ہے، ان ہی میں سے حرز اور قطار جو تلف کردے اس کا ضمان ہے، تفصیل درج ذیل ہے:

الف- حرز:

۳- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قطار کے ساتھ اگر پیچھے سے کوئی ہنکانے والا شخص ہو تو اس کی نگرانی یہ ہے کہ وہ قطار (اونٹوں) کو دیکھتا

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۸، ۱۲۹۔
(۲) أسنی المطالب ۴/ ۱۴۵۔
(۳) تحریر الفاظ التنبیہ للنووی ص ۳۱۵ شائع کردہ دار القلم، المصباح المنیر۔

رہے، اور جو اونٹ اسے نظر نہ آ رہے ہوں وہ اس کی حرز میں نہیں ہوں گے، اور اگر قطار کے ساتھ آگے چلنے والا شخص ہو تو اس کی نگرانی یہ ہے کہ وہ قطار کو ہر لحہ دیکھے، اور جب وہ گھوم کر دیکھے گا تو اپنی نگاہ قطار کے اخیر تک پہنچائے گا، اور اگر کچھ اونٹ کسی پہاڑ یا عمارت کی رکاوٹ کی وجہ سے نہ نظر آ رہے ہوں تو وہ اونٹ غیر محرز ہوں گے [(۱)]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر چور قطار کے کچھ حصہ کو باقی سے محض جدا کر دے تو اس کی وجہ سے معتمد قول کے مطابق اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا [(۲)]۔

ابن کج نے شافعیہ کا ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ اونٹوں کے آگے چلنے والے پر یہ شرط نہیں ہے کہ وہ قطار کے آخر تک دیکھے [(۳)]۔

اور جہاں قطار کے اخیر تک دیکھنے کی شرط لگائی گئی ہے وہاں فقہاء شافعیہ کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ آواز کا پہنچنا شرط ہے یا نہیں؟ بعض فقہاء نے کہا: اگر اس کی آواز قطار کے ایک حصہ تک نہ پہنچ سکے تو وہ حصہ غیر محرز ہوگا، بعض دوسرے فقہاء نے آواز پہنچنے کے اعتبار سے خاموشی اختیار کی ہے اور صرف دیکھنے پر اکتفاء کیا ہے، اس لئے کہ جس کو وہ دیکھ رہا ہے جب وہ چاہے تو اس کے لئے وہاں دوڑ کر پہنچنا ممکن ہوگا [(۴)]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قطار میں سے کوئی اونٹ یا کجاوہ چوری کر لے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ وہ مقصود حرز میں نہیں ہے، لہذا اس میں عدم حرز کا شبہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہانکنے والا، سوار اور آگے چلنے والا محض مسافت طے کرنا اور سامانوں کو پہنچانا چاہتے ہیں حفاظت نہیں، اسی لئے اگر ان سامانوں کے ساتھ ان کی حفاظت کے لئے کوئی شخص ساتھ میں چل رہا ہو تو فقہاء کہتے ہیں کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر کوئی کجاوہ کو پھاڑ کر اس میں سے نکال لے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں گون حرز ہیں، کیونکہ اس میں سامان رکھنے کا مقصد سامان کی حفاظت ہوتی ہے جیسے کہ آستین میں رکھنا، لہذا یہاں حرز سے لینا پایا جائے گا، لہذا ہاتھ کاٹا جائے گا [(۱)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''سرقۃ'' (فقرہ ر ۷۳)۔

ب- قطار کے ضائع کردہ کا ضمان:

۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قطار کا کوئی اونٹ کسی آدمی کو روند ڈالے تو اس کی دیت قطار کے قائد (آگے چلنے والے) پر ہوگی، اور اگر اس کے ساتھ پیچھے ہانکنے والا بھی ہو تو دونوں پر ضمان ہوگا، کیونکہ اس کا سبب ہونے میں دونوں برابر ہیں، لیکن جان کا ضمان عاقلہ پر ہوگا اور مال کا ضمان خود اس کے مال میں ہوگا، یہ حکم اس صورت میں ہے جب پیچھے سے ہانکنے والا اونٹ کے ایک کنارہ ہو، اگر وہ درمیان میں ہو اور ایک اونٹ کی نکیل تھامے ہو، تو وہ اس اونٹ کے پیچھے والے اونٹوں کا ضامن ہوگا، آگے کے اونٹوں کے وہ دونوں ضامن ہوں گے، اور قطار کے بیچ میں اونٹ پر سوار شخص صرف اس بیچ کا ضامن ہوگا، وہ نہ اپنے آگے والے اونٹوں کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ ان کو ہانک نہیں رہا ہے اور نہ اپنے پیچھے والے اونٹوں کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ ان کو کھینچ نہیں رہا ہے، بشرطیکہ وہ اپنے پیچھے کے اونٹ کی نکیل نہ تھامے ہو، اور اگر وہ اونٹ جو چلتے ہوئے قطار سے اس کے قائد کے علم کے بغیر بندھا ہو کسی انسان کو قتل کر دے تو قائد کے عاقلہ پر دیت کا ضمان ہوگا، اور وہ لوگ باندھنے والے کے عاقلہ سے

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰ر ۱۲۸، المغنی ۸ر ۲۵۰۔
(۲) الفواکہ الدوانی ۲ر ۲۹۵، الشرح الصغیر ۴ر ۴۸۰۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱۰ر ۱۲۸۔
(۴) روضۃ الطالبین ۱۰ر ۱۲۸۔

(۱) فتح القدیر ۴ر ۲۴۶ طبع بولاق۔

اس دیت کو وصول کریں گے، اس لئے کہ یہ دیت ہے، خسارہ نہیں ہے، اور اگر اونٹ کو باندھے اور قطار ابھی رکا ہوا ہو تو اس صورت میں صرف قائد کے عاقلہ پر دیت ہوگی، اور وہ بغیر اجازت اس کے ہانکنے کی وجہ سے اس دیت کو وصول نہیں کریں گے[۱]۔

مالکیہ نے کہا: جو شخص کسی قطار کی قیادت کرے تو قطار کے اول یا آخر میں اونٹ جو نقصان پہنچائے اس کا وہ ضامن ہوگا، اور اگر اونٹ کسی شخص کو اپنے اگلے یا پچھلے پاؤں سے ماردے تو قائد ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ خود قائد اونٹ کے ساتھ کوئی حرکت کرے جس کی وجہ سے ایسا ہو[۲]۔

حنابلہ میں سے شمس الدین ابن قدامہ نے کہا: جو اونٹ کسی ایسے اونٹ کے ساتھ قطار میں ہو جس پر کوئی سوار ہو تو اس اونٹ کی جنایت کا ضمان سوار پر ہوگا، کیونکہ سوار ہی قائد کے حکم میں ہے، اور اگر اس دوسرے اونٹ کے ساتھ کوئی تیسرا اونٹ قطار میں ہو تو تیسرے کا ضمان سوار پر نہیں ہوگا، الا یہ کہ اس کا کوئی ہانکنے والا ہو، اس لئے کہ پہلے سوار کے لئے اس تیسرے کو جنایت سے روکنا ممکن نہیں ہے[۳]۔

قط

دیکھئے: ھِرّ۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۹۔

(۲) الزرقانی ۸/ ۱۱۹۔

(۳) الشرح الکبیر بہامش المغنی ۵/ ۱۵۴۔

قطع

تعریف:

۱- لغت میں قطع کا معنی کسی جسم (جس میں لمبائی چوڑائی اور موٹائی ہو) سے کسی جز کو علاحدہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **قطعت الحبل قطعاً**: یعنی میں نے رسی کا ایک جز کاٹ لیا[۱]، اس لفظ کا استعمال کئی معانی میں ہوتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کوئی کام شروع کرے اور اسے پورا نہ کر سکے تو کہا جاتا ہے: "إنه قطعه"، اور جو شخص نماز پوری کرنے سے قبل سلام پھیر کر نماز سے نکل جائے، یا نماز شروع کرنے کے بعد کوئی ایسا کام کرے جس سے نماز باطل ہو جائے تو کہا جاتا ہے: اس نے اپنی نماز قطع کر دی[۲]، اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

قطع سے متعلق احکام:

قطع کے موضوع کے فرق سے قطع کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں۔

عبادت قطع کرنا:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ واجب عبادت شروع کرنے کے بعد

(۱) لسان العرب۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۴۰، المنہج ۱/ ۳۴۳، ۵۸۷۔

بغیر کسی شرعی جواز کے اس کو قطع کرنا ناجائز ہے، کیونکہ بغیر کسی شرعی جواز کے قطع کرنا فعل عبث اور کھلواڑ ہے جو عبادت کے احترام کے منافی ہے اور عبادت کو فاسد کرنا ممنوع ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ"[1] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)، ہاں کسی شرعی جواز کی بنا پر قطع کرنا درست ہوگا، چنانچہ کسی سانپ وغیرہ کو مارنے کے لئے نماز توڑی جاسکتی ہے، اس لئے کہ اس کو مارنے کا حکم ہے، اپنے یا کسی دوسرے کے قیمتی مال کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے، کسی مظلوم کی اعانت کے لئے اور کسی غافل یا کسی سوئے ہوئے شخص کو جس کی طرف سانپ وغیرہ جارہا ہو متنبہ کرنے کے لئے نماز توڑی جاسکتی ہے، جبکہ تسبیح کے ذریعہ ان کو متنبہ کرنا ممکن نہ ہو، کسی ڈوبتے ہوئے شخص کو بچانے کے لئے اور کسی جان یا شیر خوار بچہ کو بچانے کے لئے روزہ توڑا جاسکتا ہے[2]۔

نفل کو شروع کرنے کے بعد توڑنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے کہا: فرض کی طرح نفل کو بھی شروع کرنے کے بعد بلا عذر توڑنا جائز نہیں ہے، بلکہ اسے مکمل کرنا واجب ہے، اس لئے کہ وہ عبادت ہے اور اس کے شروع کردینے سے وہ لازم ہوجاتی ہے اور اس کو باطل کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ ایک عبادت ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: نفل کو قطع کرنا جائز ہے سوائے حج اور عمرہ کے، اس لئے کہ حدیث ہے: "المتنفل أمير نفسه"[3] (نفل

(۱) سورۂ محمد/ ۳۳۔

(۲) رد المحتار ۱/۴۴۰، بدائع الصنائع ۱/۲۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۸۱، المغنی ۲/۴۹، ۲۴۹، المجموع ۴/۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات ۹۴-۱۰۵، ۱۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: "المنتفل أمير نفسه" کی روایت ترمذی (۳/۱۰۰) نے حضرت ام ہانیؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "الصائم أمير أو أمين نفسه" اور اس کی روایت حاکم (۱/۴۳۹) نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

والا خود اپنا امیر ہوتا ہے)، البتہ اسے مکمل کرنا مستحب ہے، لیکن حج اور عمرہ دونوں کو مکمل کرنا واجب ہے، خواہ شروع کرنے کے بعد وہ دونوں فاسد ہوجائیں، اس لئے کہ حج اور عمرہ نفلی بھی فرض کی طرح ہیں، دیکھئے: "تطوع" (فقرہ/۲۱)۔

نماز کسی ایسے فعل کی وجہ سے منقطع ہوجاتی ہے جو نماز کے منافی ہو جیسے عمداً حدث کرنا، تکبیر تحریمہ کے بعد نماز سے نکلنے کی نیت کرنا، اتنا کلام کرنا جو عرف میں کثیر ہو، عمل کثیر کرنا، اور اس طرح کے دیگر امور جن سے نماز باطل ہوجاتی ہے۔

حنابلہ نے کہا: نماز اس صورت میں بھی ٹوٹ جاتی ہے جب نمازی کے آگے سے سیاہ کتا گذر جائے، یعنی ایسا کالا جس کے جسم پر سیاہی کے علاوہ اور کوئی رنگ نہ ہو، امام احمد کی ایک روایت میں یہ ہے کہ سیاہ کتا، گدھا اور عورت اگر نمازی کے آگے سے گذر جائیں تو نماز ٹوٹ جاتی ہے، لیکن عام فقہاء کے نزدیک ان میں سے کسی کے گذرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی ہے[1]۔

حنفیہ کے نزدیک کسی مطلق نماز میں جس میں مرد وعورت دونوں شریک ہوں اگر عورت مرد کے محاذات میں ہوجائے تو اس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے، دیکھئے: اصطلاح "اقتداء" (فقرہ/۱۱)۔

کھانا، پینا اور جماع جو روزہ کو باطل کردیتے ہیں ان سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، شافعیہ کے نزدیک محض توڑنے کی نیت کرنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے۔ دیکھئے: اصطلاح "صوم" (فقرہ ۳۳)۔

اقتداء کا ختم ہونا:

۳- امام اگر سلام پھیر کر یا کسی اور ذریعہ سے اپنی نماز سے نکل جائے تو اس سے مقتدی کی اقتداء ختم ہوجائے گی، کیونکہ اب رابطہ

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۴۱، المجموع ۳/۲۵۰، المغنی ۲/۲۴۹۔

باقی نہیں رہا۔

شافعیہ کے نزدیک مقتدی کے لئے جائز ہے کہ علاحدگی کی نیت کرکے اقتداء ختم کرلے، گرچہ ہم یہ کہیں کہ جماعت فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک نفل کی طرح فرض کفایہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے، صرف جہاد اور جنازہ کی نماز اس سے مستثنیٰ ہیں، اس لئے کہ غزوہ ذات الرقاع[1] میں پہلی ٹیم نبی کریم ﷺ سے جدا ہوگئی تھی، البتہ ان کو قطع کرنا مکروہ ہے، سوائے اس کے کہ کوئی عذر ہو جیسے مرض ہو، یا امام نماز طویل کردے اور مقتدی اپنے ضعف یا مشغولیت کی وجہ سے صبر نہ کرسکے، اور اس کا ترک سنت مقصودہ ہو جیسے تشہد یا قنوت۔

سورۂ فاتحہ کے تسلسل کا ختم ہونا:

۴- سورۂ فاتحہ کا تسلسل ختم ہوجاتا ہے اگر درمیان میں کوئی ذکر آجائے گرچہ قلیل ہو، یا بغیر عذر کے اتنا سکوت ہو جو عرف میں طویل سمجھا جائے، یا سکوت خواہ قلیل ہو لیکن قراءت قطع کرنا اس سے مقصود ہو، اس لئے کہ یہ چیزیں قراءت سے اعراض کو بتاتی ہیں[2]۔

خطبۂ جمعہ کو قطع کرنا:

۵- خطبۂ جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے اتنے لوگوں کا خطبہ سننا ضروری ہے جن سے جمعہ منعقد ہوجاتا ہے، اگر وہ تمام یا بعض لوگ چلے جائیں تو اس میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''خطبۃ'' (فقرہ/ ۲۴) میں دیکھا جائے۔

حرم کے پودے کاٹنا:

۶- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حرم کے وہ پودے جس کو لوگ عام طور سے نہیں اگاتے ہیں ان کو اکھاڑنا یا کاٹنا حرام ہے خواہ درخت ہو یا کچھ اور، اس حکم میں محرم اور غیر محرم دونوں برابر ہیں، کیونکہ حدیث ہے: **''حرم الله مكة فلم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي أحلت لي ساعة من نهار، لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها''**[1] (اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرام بنایا، وہ نہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال کیا گیا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال کیا گیا، صرف دن کے ایک حصہ میں میرے لئے حلال کیا گیا، نہ اس کی سبز گھاس کاٹی جائے گی اور نہ وہاں کے درخت کاٹے جائیں گے)۔

دیکھئے: اصطلاح ''حرم'' (فقرہ ۱۰)۔

ورم شدہ حصہ یا ناکارہ عضو کو کاٹنا:

۷- عاقل بالغ شخص اپنے جسم کا ایسا ورم کاٹ سکتا ہے جس کو کاٹنے میں کوئی خطرہ نہ ہو اور نہ باقی رہنے میں خطرہ ہو، اس لئے کہ اس کا مقصد بدنمائی کا ازالہ ہے، لیکن اگر دو یا ایک قابل اعتماد ڈاکٹر کے کہنے کے مطابق اس کو کاٹنے میں جان کے لئے خطرہ ہو اور اس کو باقی رکھنے میں کوئی خطرہ نہ ہو یا یہ کہ کاٹنے میں خطرہ زیادہ ہو، تو اس کے لئے اس کو کاٹنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی جان کی ہلاکت کا سبب ہوسکتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **''وَلَاتُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ''**[2] (اور خود کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، اور اگر

(۱) المنہج علی حاشیۃ الجمل ۱/ ۵۷۸۔
حدیث: ''مفارقة الفرقة الأولى النبي ﷺ في ذات الرقاع'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۲۱) اور مسلم (۱/ ۵۷۵، ۵۷۶) نے حضرت صالح بن خوات سے کی ہے۔
(۲) المنہج علی حاشیۃ الجمل ۱/ ۳۴۷۔

(۱) حدیث: ''حرم الله مكة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۱۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

ڈاکٹر کہیں کہ اگر نہ کاٹا جائے تو ایسا مرض لاحق ہوسکتا ہے جو ہلاکت کا سبب ہو تو کاٹنا واجب ہوگا، جس طرح دیگر مہلک چیزوں کو دفع کرنا واجب ہوگا، ناکارہ عضو بھی احکام میں ورم کے مثل ہے۔

باپ دادا وغیرہ کو اختیار ہے کہ چھوٹے بچہ اور مجنون کے ورم شدہ حصہ اور ناکارہ عضو کو خطرہ کے باوجود کٹوا دیں، بشرطیکہ کاٹنے کے مقابلہ میں باقی رہنے میں خطرہ زیادہ ہو، اس لئے کہ باپ دادا کو ان دونوں کے مال کی حفاظت کا حق حاصل ہے، تو ان دونوں کے جسم کی حفاظت کی ذمہ داری بدرجہ اولی ہوگی، باپ اور دادا کے علاوہ حاکم اور دوسرے اولیاء کو یہ اختیار خطرہ نہ ہونے کی صورت میں ہوگا، خطرہ ہو تو کاٹنا جائز نہیں ہوگا [۱]۔

چور کا ہاتھ کاٹنا

۸- اگر امام کے پاس کسی ایسے چور کا معاملہ لایا جائے جس نے محفوظ مقام سے نصاب سرقہ کے بقدر مال چوری کی ہو اور امام کے نزدیک اس کی چوری ثابت ہو جائے تو اس پر حد سرقہ جاری کرنا امام پر واجب ہوگا، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا'' [۲] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، اور حدیث ہے: ''**تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً**'' [۳] (چوتھائی دینار یا اس سے زائد کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سرقۃ'' (فقرہ/ ۶۲)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۰، ۲۰۱، المنہج علی الجمل ۱/ ۱۷۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) حدیث: ''تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۹۶) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

ڈاکوؤں کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹنا:

۹- فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ محاربین کی سزاؤں میں ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹنا بھی ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''**إِنَّمَا جَزٰؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْا أَوْيُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ**'' [۱] (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں)۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حرابۃ'' (فقرہ/ ۷) اور اس کے بعد کے صفحات۔

قطع الطریق

دیکھئے: ''حرابۃ''۔

قفیز

دیکھئے: ''مقادیر''۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

قلس

دیکھئے: ''قیء''۔

قلفۃ

دیکھئے: ''حشفۃ''، ''ختان''۔

قلّۃ

دیکھئے: ''مقادیر''۔

قلنسوۃ

تعریف:

۱- قلنسوۃ لغت میں: سر کا ایک لباس ہے۔

''تقلیس'': ٹوپی پہننا[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[۲]۔

ٹوپی سے متعلق احکام:

وضو میں اس پر مسح کرنا:

۲- حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ وضو میں ٹوپی پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اسحاق بن ابراہیم نے کہا: امام احمد فرماتے ہیں کہ ٹوپی پر مسح نہیں کیا جائے گا[۳]۔

مالکیہ نے کہا: اگر اس کو اتارنے میں ضرر کا اندیشہ ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہوگا[۴]۔

شافعیہ نے کہا: اگر ٹوپی اتارنا دشوار ہو یا اتارنا نہیں چاہتا ہو تو اس

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح: مادہ ''قلس''۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸۱، الدسوقی ۱/۱۶۳، المغنی ۱/۳۰۴، کشاف القناع ۱/۱۱۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/۱۸۱، الاختیار ۱/۲۵، کشاف القناع ۱/۱۱۳، المغنی ۱/۳۰۴۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۶۳۔

پر مسح کرنے سے وضو مکمل ہوجائے گا، گرچہ حدث کی حالت میں اس کو پہنا ہو، اس لئے کہ مسلم شریف کی حدیث ہے: "أنه ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة"[1] (آپ ﷺ نے وضو فرمایا اور اپنی پیشانی اور عمامہ پر مسح کیا)، خواہ اس کو علاحدہ کرنا دشوار ہو یا نہیں[2]۔

محرم کا ٹوپی پہننا:

۳-محرم کے لئے ٹوپی پہننا حرام ہے، اس لئے کہ سر چھپانا ممنوعات احرام میں سے ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ قال في المحرم: لا يلبس القمص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحد لا يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين"[3] (نبی کریم ﷺ نے محرم کے بارے میں فرمایا: وہ نہ قمیص پہنے گا نہ عمامہ، نہ پائجامہ، نہ ٹوپی اور نہ موزے، اگر کسی کے پاس چپل نہ ہوں تو موزے پہن لے اور ٹخنوں سے نیچے کا حصہ کاٹ لے)۔

ابن بطال نے کہا: حدیث کا جملہ "ولا البرانس" ہے، "الصحاح" میں ہے کہ "برنس" لمبی ٹوپی کو کہتے ہیں، ابتدائے اسلام میں حجاج اسے پہنتے تھے۔

اگر محرم شخص ٹوپی پہن لے تو اس پر فدیہ لازم ہوگا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[1]۔

اہل ذمہ کا ٹوپی پہننا:

۴-اہل ذمہ کا ایک حکم یہ ہے کہ انہیں ایسا لباس پہننے کا حکم دیا جائے گا جو ان کو مسلمانوں سے ممتاز رکھے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں اہل ذمہ کے ساتھ اس بات پر صلح فرمائی تھی کہ وہ اپنے لباس تبدیل کرلیں گے[2]، لہذا اگر وہ ٹوپی پہنیں تو ضروری ہوگا کہ ان کی ٹوپیاں مسلمانوں کی ٹوپیوں سے علاحدہ ہوں، تاکہ وہ اپنی ایک علامت کے ساتھ ممتاز ہوں جس کی وجہ سے وہ پہچانے جائیں۔

ابن عابدین نے کہا: اہل ذمہ کو چھوٹی ٹوپیوں کے پہننے سے روکا جائے گا، ان کی ٹوپیاں کھادی کی لمبی ہوں گی جو سیاہ رنگ سے رنگی ہوئی ہوں گی اور سلی ہوئی استر لگی ہوئی ہوں گی اور یہ پہچان کے لئے بہتر ہے[3]۔

امام ابو یوسف نے "کتاب الخراج" میں لکھا ہے کہ ان پر لازم کیا جائے گا کہ وہ لمبی ٹوپی پہنیں جو سلی ہوئی ہوں، حضرت عمرؓ ایسا ہی حکم دیتے تھے، یعنی یہ ان کی علامت ہوگی جس سے وہ پہچانے جائیں گے[4]۔

شیرازی نے کہا: اگر وہ ٹوپی پہنیں تو اس میں پھٹے ہوئے کپڑے کا ایک ٹکڑا لگالیں تاکہ وہ مسلمانوں کی ٹوپیوں سے ممتاز رہیں، اس لئے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن غنم نے اس مکتوب میں روایت کیا ہے جسے

---

(۱) خبر: "أنه ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۰) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۶۰۔

(۳) حدیث ابن عمر: "أن النبي ﷺ قال في المحرم: لا يلبس القمص ولا العمائم......" کی راویت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۰۱) اور مسلم (۲/ ۸۳۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۴۴، ابن عابدین ۲/ ۱۶۳، ۲۰۳، الدسوقی ۲/ ۵۵، ۵۸، ۶۶، المہذب ۱/ ۲۱۴، الإفصاح ۱/ ۲۸۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۶، ۲۵۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۴۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۷۴۔

حضرت عمرؓ کے واسطہ لکھا تھا جب حضرت عمرؓ نے شام کے عیسائیوں سے صلح فرمائی تھی، اس میں یہ شرط لگائی گئی تھی کہ وہ مسلمانوں کے کسی بھی لباس مثلاً ٹوپی اور عمامہ میں ان کی مشابہت اختیار نہیں کریں گے (۱)۔

حنابلہ نے بھی اسی کے مثل کہا ہے (۲)۔

مالکیہ نے کہا: انہیں ایسا لباس پہننے پر مجبور کیا جائے گا جس کی وجہ سے وہ ممتاز رہیں (۳)۔

قمار

دیکھئے: ''میسر''۔

قمیص

دیکھئے: ''ألبسة''۔

قنطار

دیکھئے: ''مقادیر''۔

قنفذ

دیکھئے: ''أطعمة''۔

قن

دیکھئے: ''رق''۔

(۱) المہذب ۲/ ۲۵۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۶، ۲۵۷۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۳۲، المغنی ۸/ ۵۳۳ طبع الریاض۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۸۔

قنوت

تعریف:

۱- قنوت لغت میں چند معانی پر بولا جاتا ہے، بعض معانی درج ذیل ہیں:

- طاعت: اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَّهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قٰنِتُوْنَ" [1] (اسی کی ملک ہے جو کچھ بھی آسمانوں اور زمین میں ہے، سب اسی کے حکم بردار ہیں)۔

- صلاۃ: اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰمَرْيَمُ اقْنُتِيْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ" [2] (اے مریم اپنے پروردگار کی اطاعت کرتی رہ اور سجدہ کرتی رہ اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرتی رہ)۔

- طول قیام: اس معنی میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أفضل الصلاة طول القنوت" [3] (سب سے بہتر نماز طویل قیام ہے)۔

حضرت ابن عمرؓ سے قنوت کے بارے میں پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا: میں تو قنوت کا مفہوم طول قیام ہی سمجھتا ہوں، پھر انہوں نے یہ آیت پڑھی: "أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ الَّيْلِ سَاجِدًا وَّقَآئِمًا" [1] (بھلا جو شخص رات کے وقت سجدہ وقیام کی حالت میں عبادت کررہا ہو)۔

- سکوت: چنانچہ حضرت زید بن ارقمؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: **"كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل صاحبه وهو إلى جنبه في الصلاة حتى نزلت "وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ"** [2] **"فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام"** [3] (ہم لوگ نماز میں گفتگو کرتے تھے، ایک شخص اپنے پہلو والے شخص سے نماز میں بات کرتا تھا یہاں تک کہ قرآن کی آیت نازل ہوئی "وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ" (اور اللہ کے سامنے عاجزوں (کی طرح) کھڑے رہا کرو)، تب ہمیں خاموش رہنے کا حکم دیا گیا اور گفتگو سے روک دیا گیا)۔

- دعا: یہ معنی سب سے زیادہ مشہور ہے، زجاج نے کہا: لغت میں مشہور یہ ہے کہ قنوت کا معنی دعا ہے، اور قانت دعا کرنے والا ہے، نووی نے بیان کیا ہے کہ قنوت خیر اور شر کی دعا کو کہتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: "قنت له" اور "قنت عليه" [4] یعنی اس کے لئے دعا کی اور اس کے لئے بددعا کی۔

اصطلاح میں: ابن علان نے کہا: اہل شرع کے نزدیک نماز میں قیام کے ایک مخصوص محل میں پڑھی جانے والی دعا کا نام قنوت ہے [5]۔

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۱۶۔

(۲) سورۂ آل عمران / ۴۳۔

(۳) حدیث: "أفضل الصلاة طول القنوت" کی روایت مسلم (۱/ ۵۲۰) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) سورۂ زمر / ۹، نیز دیکھئے: بصائر ذوی التمییز ۴/ ۲۹۸۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۳۸۔

(۳) حدیث زید بن أرقم "كنا نتكلم في الصلاة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۹۸) اور مسلم (۱/ ۳۸۳) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) دیکھئے: تحریر الفاظ التنبیہ للنووی طبع دار القلم دمشق ص ۶۷، بصائر ذوی التمییز للفیروز آبادی ۴/ ۲۹۸، طلبۃ الطلبۃ للنسفی ص ۲۸، المصباح المنیر، غرر المقالۃ فی شرح غریب الرسالۃ للمغراوی طبع دار الغرب الاسلامی ص ۱۱۸، حلیۃ الفقہاء لابن فارس ص ۸۱، المغرب للمطرزی، الزاہر للأزہری ص ۹۹، أنیس الفقہاء ص ۹۵۔

(۵) الفتوحات الربانیہ علی الأذکار النوویہ ۲/ ۲۸۶۔

نماز میں قنوت:

۲- قنوت تین مواقع میں منحصر ہے، صبح کی نماز، وتر کی نماز، اور حوادث کے موقع پر، ان کی تفصیل آگے آرہی ہے:

الف- صبح کی نماز میں قنوت:

۳- نماز فجر میں قنوت کے حکم کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، حنابلہ اور ثوری کا قول ہے کہ فجر کی نماز میں قنوت مشروع نہیں ہے (۱)۔

یہی قول حضرت ابن عباس، ابن عمر، ابن مسعود اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، امام ابوحنیفہ نے فرمایا: فجر میں قنوت پڑھنا بدعت ہے (۲)، حنابلہ نے کہا: یہ مکروہ ہے (۳)۔

ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے: "أن النبي ﷺ قنت في صلاة الفجر شهراً يدعو في قنوته على أحياء من أحياء العرب، ثم تركه" (۴) (نبی کریم ﷺ نے ایک ماہ تک فجر میں قنوت پڑھی، اپنی قنوت میں آپ ﷺ عرب کے بعض قبائل کے لئے بددعا فرماتے رہے، پھر اسے ترک کردیا)، یہ حضرات کہتے ہیں کہ وہ منسوخ قرار پا گیا، کیونکہ ترک کرنا نسخ کی دلیل ہے، نیز اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس کی روایت حضرت ابو مالک سعد بن طارق اشجعی نے کی ہے، "قلت لأبی: يا أبت إنک قد صليت خلف رسول الله ﷺ وأبی بكر، وعثمان، وعلي ههنا بالكوفة نحواً من خمس سنين، أكانوا يقنتون؟ قال: أي بنيّ، محدث، وفي لفظ: يا بنيّ إنها بدعة" (۱) (وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے کہا: اباجان! آپ نے رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی، اور یہاں کوفہ میں تقریباً پانچ برس حضرت علیؓ کے پیچھے نماز پڑھتے رہے، کیا یہ حضرات قنوت پڑھتے تھے؟ انہوں نے فرمایا: اے بیٹے! یہ نئی ایجاد ہے، اور ایک روایت کے الفاظ ہیں: اے بیٹے! یہ بدعت ہے)۔ ترمذی نے کہا: اسی پر اکثر اہل علم کا عمل ہے۔

دوم: مالکیہ کا مشہور قول ہے کہ فجر میں قنوت پڑھنا مستحب اور فضیلت ہے (۲)، "لأن النبی ﷺ كان يقنت فی صلاة الصبح" (۳) (اس لئے کہ نبی کریم ﷺ صبح کی نماز میں قنوت پڑھتے تھے) اور اس حدیث میں جس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت خفاف بن ایماء، حضرت براء اور حضرت انس بن مالک نے کی ہے، حضرت انس فرماتے ہیں: "ما زال رسول الله ﷺ

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ہجر بالقاہرہ ۱۹۸۶ء، کشاف القناع ۱/ ۴۹۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۴، المجموع للنووی ۳/ ۴۹۴، بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۳، شرح معانی الآثار ۱/ ۲۴۱، ۲۵۴، مجمع الأنہر ۱/ ۱۲۹، عقود الجواہر المنیفۃ للزبیدی ۱/ ۷۴ اطبع مؤسسۃ الرسالہ، بدایۃ المجتہد مط مع الہدایہ فی تخریج احادیث البدایہ ۳/ ۸۹، منح الجلیل ۱/ ۱۵۷، مواہب الجلیل ۱/ ۵۳۹۔

(۲) مجمع الأنہر ۱/ ۱۲۹۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۸، کشاف القناع ۱/ ۴۹۳۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ قنت في صلاة الفجر شهراً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۳۸۵) اور مسلم (۱/ ۴۶۹) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، مذکورہ الفاظ دونوں کی متعدد روایات سے مرکب ہیں۔

(۱) حدیث سعد بن طارق: "قلت لأبی: يا أبت إنک قد صليت خلف رسول الله ﷺ......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۵۲) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے، دوسری روایت نسائی (۲/ ۲۰۴) نے کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۵۳۹، منح الجلیل ۱/ ۱۵۷، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۲۳۹، القوانین الفقہیہ ص ۶۶ طبع الدار العربیہ للکتاب۔

(۳) حدیث: "كان يقنت في صلاة الصبح" اسی معنی میں ابھی گذر چکی ہے۔

يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا"[1] (رسول اللہ ﷺ برابر فجر میں قنوت پڑھتے رہے یہاں تک کہ دنیا سے تشریف لے گئے) علی بن زیاد نے فجر میں قنوت کو واجب بتایا ہے، جو قنوت ترک کردے اس کی نماز فاسد ہوجائے گی[2]۔

دوسری رکعت میں رکوع سے قبل اور اس کے بعد قنوت پڑھنا جائز ہے، البتہ افضل و مستحب یہ ہے کہ قراءت کے بعد رکوع سے قبل بلاتکبیر کے پڑھی جائے[3]، کیونکہ اس میں مسبوق کے لئے بھی آسانی ہے اور قنوت اور نماز کے دو ارکان کے درمیان فصل بھی نہیں ہے، اور اس لئے کہ صحابہ کرام کی موجودگی میں حضرت عمرؓ کا عمل اسی پر رہا، قاضی عبدالوہاب بغدادی فرماتے ہیں: "ابو رجاء عطاردی سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قنوت رکوع کے بعد تھی، حضرت عمرؓ نے اسے پہلے کردیا تاکہ مدرک اسے پالے، اور روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ سے مہاجرین وانصار نے درخواست کی تو انہوں نے اسے رکوع سے پہلے کردیا، اس لئے کہ اس میں جو فائدہ ہے وہ رکوع کے بعد میں نہیں ہے، اور وہ یہ کہ قیام اس صورت میں طویل ہوجائے گا اور بعد میں آنے والا رکعت پالے گا، اور اس لئے کہ قنوت میں ایک طرح قیام کو طویل کرنا ہے تو رکوع سے قبل ہی یہ زیادہ بہتر ہے، بالخصوص فجر میں[4]۔

(۱) حدیث أنس: "مازال رسول الله ﷺ يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا" کی روایت احمد (۱۶۲/۳) اور بیہقی (۲۰۱/۲) نے کی ہے، اور ابن ترکمانی نے اس کو ضعیف کہا ہے، جیسا کہ سنن بیہقی کے حاشیہ میں ہے اور اسی طرح ابن الجوزی نے بھی ضعیف کہا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۱۳۲/۲) میں ہے۔

(۲) حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۲۱۲/۱، منح الجلیل ۱۵۷/۱، مواہب الجلیل ۵۳۹/۱۔

(۳) کفایۃ الطالب الربانی ۲۳۹/۱، مواہب الجلیل ۵۳۹/۱۔

(۴) الإشراف للقاضی عبدالوہاب ۸۸/۱۔

قنوت ان الفاظ میں پڑھنا مستحب ہے: "اللهم إنّا نستعينك، ونستغفرك، ونؤمن بك، ونتوكل عليك، ونخضع لك، ونخلع ونترك من يكفرك، اللهم إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك، ونخاف عذابك، إن عذابك الجد بالكفار ملحق" (اے اللہ ہم تجھ سے مدد طلب کرتے ہیں، ہم تجھ سے مغفرت چاہتے ہیں، ہم تجھ پر ایمان رکھتے ہیں، ہم تجھ پر بھروسہ کرتے ہیں، ہم تیرے سامنے جھکتے ہیں اور جو تمہارے ساتھ کفر کرے اس کو ہم چھوڑتے ہیں، اے اللہ ہم صرف تیری عبادت کرتے ہیں، ہم تیرے ہی لئے نماز پڑھتے اور سجدہ کرتے ہیں اور تیری ہی طرف دوڑتے ہیں اور لپکتے ہیں، تیری رحمت کی امید رکھتے ہیں اور تیرے عذاب سے ڈرتے ہیں، بے شک تیرا واقعی عذاب کفار کو پہنچنے والا ہے)۔

جو شخص جان بوجھ کر یا بھولے سے قنوت نہ پڑھے اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، اگر وہ اس کو چھوڑنے کی وجہ سے سلام سے قبل سجدہ کرلے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی۔

دعاء قنوت کے لئے کوئی مقررہ حد نہیں ہے۔

دعاء قنوت میں ہاتھ نہیں اٹھائے گا جس طرح آمین اور دعاء تشہد میں نہیں اٹھاتے ہیں[1]۔

دعاء قنوت آہستہ پڑھنا ہی امام، مقتدی اور منفرد کے حق میں مستحب ہے، اس لئے کہ یہ دعا ہے، لہذا ریا سے بچنے کے لئے آہستہ پڑھنا مناسب ہوگا[2]۔

(۱) التفریع ۲۶۶/۱، القوانین الفقہیہ ص ۶۷، مواہب الجلیل ۵۴۰/۱، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲۳۹/۱۔

(۲) العدوی علی کفایۃ الطالب ۲۳۹/۱، مواہب الجلیل ۵۳۹/۱۔

مسبوق جب دوسری رکعت میں شامل ہو تو قضا میں قنوت نہیں پڑھے گا، اس لئے کہ وہ صرف پہلی رکعت کی قضا کرے گا، اور اس میں قنوت نہیں ہے، ابن رشد نے کہا: اگر دوسری رکعت کے رکوع سے قبل شامل ہو جائے تو قضا میں قنوت نہیں پڑھے گا خواہ امام کا قنوت ملے یا نہ ملے[۱]۔

سوم: شافعیہ کا قول ہے کہ فجر کی نماز میں قنوت سنت ہے، نووی فرماتے ہیں: ہمارے یہاں فجر کی نماز میں قنوت مشروع ہے، اور وہ سنت مؤکدہ ہے[۲]، اس لئے کہ حضرت انس بن مالک نے روایت کی ہے: "**ما زال رسول الله ﷺ يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا**"[۳] (رسول اللہ ﷺ برابر فجر میں قنوت پڑھتے رہے یہاں تک کہ اس دنیا سے تشریف لے گئے)۔

وہ کہتے ہیں کہ اگر قنوت کو ترک کردے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، لیکن وہ سجدۂ سہو کرے گا، خواہ وہ عمداً چھوڑے یا بھول کر۔

قنوت پڑھنے کا مقام نماز فجر کی دوسری رکعت میں رکوع سے اٹھنے کے بعد ہے، اگر رکوع سے پہلے قنوت پڑھ لے تو اصح قول کے مطابق اس کا شمار نہیں ہوگا[۴]، اس پر واجب ہوگا کہ رکوع کے بعد دوبارہ قنوت پڑھے پھر سجدۂ سہو کرلے[۵]۔

(۱) کفایۃ الطالب الربانی مع حاشیۃ العدوی ۱ / ۲۳۹، مختصر الدر الثمین لمیارہ ص ۱۳۹ طبع المغرب، القوانین الفقہیہ ص ۶۶ طبع الدار العربیہ للکتاب بتونس، التفریع لابن الجلاب ۱ / ۲۶۶ طبع دار الغرب الإسلامی، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۱ / ۵۳۹، الزرقانی علی خلیل مع حاشیۃ البنانی ۱ / ۲۱۲، منح الجلیل ۱ / ۱۵۷، الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبد الوہاب ۱ / ۸۸ طبع تونس، بدایۃ المجتہد مطبوع مع الہدایہ فی تخریج احادیث البدایہ للصدیق الغماری ۳ / ۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الأذکار طبع مکتبۃ دار البیان ص ۸۶۔

(۳) حدیث انس بن مالک جو ابھی گذر چکی ہے۔

(۴) المجموع شرح المہذب ۳ / ۴۹۵، الأذکار للنووی ص ۸۶۔

(۵) الفتوحات الربانیہ لابن علان ۲ / ۲۹۳۔

اس کے الفاظ کے سلسلہ میں مختار یہ ہے کہ حضرت حسن بن علیؓ سے مروی الفاظ قنوت پڑھے، حضرت حسنؓ فرماتے ہیں: "مجھے رسول اللہ ﷺ نے نماز وتر میں پڑھنے کے لئے یہ کلمات سکھائے: "**اللهم اهدني فيمن هديت، وعافني فيمن عافيت، وتولني فيمن توليت، وبارک لي فيما أعطيت، وقني شر ما قضيت، فإنک تقضي ولا يقضى عليک، وأنه لا يذل من واليت، تبارکت ربنا وتعاليت**"[۱] علماء نے اس دعا میں مزید یہ اضافہ کیا ہے: "**ولا يعز من عاديت**" جو "**تبارکت ربنا وتعاليت**" سے قبل پڑھا جائے گا، اور آخر میں کہا جائے گا: "**فلک الحمد على ما قضيت، استغفرک وأتوب إليک**"۔

علامہ نووی فرماتے ہیں: ہمارے اصحاب نے کہا کہ اس اضافہ میں کوئی حرج نہیں ہے، اور ابو حامد اور بندنیجی اور دوسرے علماء نے کہا کہ یہ اضافہ مستحب ہے[۲]۔

مذکورہ دعا کے بعد درود شریف "**اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وسلم**"۔ پڑھنا مسنون ہے، یہ مشہور اور صحیح قول کے مطابق ہے[۳]۔

نووی فرماتے ہیں: مختار مذہب یہ ہے کہ قنوت میں کوئی خاص دعا متعین نہیں ہے، جو دعا بھی پڑھ لے اس سے قنوت ادا ہو جائے گی، لہذا اگر قرآن کریم کی ایک یا چند ایسی آیات قنوت میں پڑھے جو دعا

(۱) حدیث الحسن بن علی: "**علمني رسول الله ﷺ كلمات أقولهن في الوتر......**" کی روایت ترمذی (۲ / ۳۲۸) نے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن ہے اور قنوت کے باب میں آپ ﷺ سے اس سے بہتر کوئی حدیث ہمارے علم میں نہیں ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱ / ۲۵۴، المجموع ۳ / ۴۹۶۔

(۳) المجموع ۳ / ۴۹۹۔

پر مشتمل ہوں تو قنوت حاصل ہوجائے گی[۱]، لیکن افضل یہ ہے کہ مسنون دعا پڑھے[۲]۔

اگر حضرت عمرؓ سے منقول دعاءِ قنوت پڑھے تو بہتر ہوگا، مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فجر کی نماز میں رکوع کے بعد قنوت میں یہ دعا پڑھی:

اللهم اغفرلنا وللمؤمنين والمؤمنات، والمسلمين والمسلمات، وألف بين قلوبهم، وأصلح ذات بينهم، وانصرهم على عدوک وعدوهم، اللهم العن كفرة أهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلک، ويكذبون رسلک،ويقاتلون أولياء ک، اللهم خالف بين كلمتهم، وزلزل أقدامهم، وأنزل بهم بأسک الذي لاترده عن القوم المجرمين، بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إنا نستعينک ونستغفرک، ونثني عليک ولا نكفرک، ونخلع ونترک من يفجرک، بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إياک نعبد ولک نصلي ونسجد، ولک نسعى ونحفد، ونخشى عذابک الجد، ونرجو رحمتک، إن عذابک بالكافرين ملحق"[۳]۔

حضرت عمرؓ سے منقول قنوت اور پہلے مذکور قنوت دونوں کو جمع کرنا مستحب ہے، اگر کوئی دونوں کو جمع کرے تو اصح قول کے مطابق حضرت عمرؓ کی قنوت کو بعد میں پڑھے گا، اور اگر ایک پر اکتفاء کرے گا تو پہلی قنوت پر اکتفاء کرے، دونوں قنوت اکٹھے پڑھنا اس وقت

(۱) المجموع شرح المہذب ۳/۴۹۷۔

(۲) الأذکار للنووی ص ۸۸، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۱/۲۵۴۔

(۳) حدیث عمرؓ "القنوت" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۲/۲۱۰، ۲۱۱) میں کی ہے، اور یہ حدیث مصنف عبد الرزاق (۳/۱۱۰، ۱۱۱) اور مصنف ابن أبی شیبہ (۲/۳۱۴) میں دوسرے الفاظ میں مروی ہے، نیز دیکھئے: الأذکار ص ۸۷، المجموع شرح المہذب ۳/۴۹۸۔

مستحب ہے جب تنہا نماز پڑھ رہا ہو، یا مخصوص لوگوں کی امامت کر رہا ہو جو طویل قنوت پڑھنے پر راضی ہوں[۱]۔

نماز پڑھنے والا اگر امام ہو تو مستحب یہ ہے کہ صرف اپنی ذات کے لئے دعا نہ کرے بلکہ عام الفاظ پڑھے، جیسے جمع کا صیغہ استعمال کرتے ہوئے "اللهم اهدنا... الخ" پڑھے، کیونکہ حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا يؤم امرؤ قوماً، فيخص نفسه بدعوة دونهم، فإن فعل فقد خانهم**"[۲] (کوئی شخص لوگوں کی امامت کرے تو لوگوں کو چھوڑ کر صرف اپنے لئے دعا نہ کرے، اگر کوئی ایسا کرے گا تو وہ ان کے ساتھ خیانت کرے گا)۔

قنوت میں دونوں ہاتھ اٹھانے کے سلسلہ میں دو مشہور اقوال ہیں، اصح یہ ہے کہ قنوت میں دونوں ہاتھ اٹھانا مستحب ہے[۳]۔

(اگر ہم ہاتھ اٹھانے کے قول کو اختیار کریں تو) دعا سے فراغت کے بعد دونوں ہاتھ چہرہ پر پھیرنے کے سلسلہ میں بھی دو اقوال ہیں، اصح یہ ہے کہ ہاتھ پھیرنا مستحب نہیں ہے[۴]۔

نماز فجر میں دعاءِ قنوت بالجہر پڑھی جائے یا آہستہ، اس میں امام، منفرد اور مقتدی کے درمیان فرق کیا جائے گا۔

اگر قنوت پڑھنے والا امام ہو تو اصح قول میں بالجہر قنوت پڑھنا مستحب ہوگا، اگر وہ منفرد ہو تو بالاتفاق آہستہ پڑھے گا، اور اگر وہ مقتدی ہو تو اگر امام بالجہر نہ پڑھے تو مقتدی بھی دوسری تمام دعاؤں کی طرح قنوت بھی آہستہ پڑھے گا، اور اگر امام آواز سے قنوت

(۱) المجموع ۳/۴۹۹۔

(۲) حدیث: "لا يؤم امرؤ قوما......" کی روایت ترمذی (۲/۱۸۹) نے کی ہے۔

(۳) الأذکار ص ۸۸۔

(۴) المجموع شرح المہذب ۳/۵۰۰، ۵۰۱۔

پڑھے اور مقتدی اس کو سن رہا ہو تو امام کی دعا پر آمین کہے گا اور دعا کے آخر میں خدا کی ثنا میں شریک ہوجائے گا، اور اگر مقتدی آواز نہ سن رہا ہو تو آہستہ قنوت پڑھے گا(۱)۔

ب- وتر میں قنوت:

۴- نماز وتر میں قنوت پڑھنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ پورے سال وتر کی نماز میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھنا واجب ہے، صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا کہ تمام سال رکوع سے قبل پڑھنا مسنون ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وتر پڑھنے والا جب تیسری رکعت میں قراءت سے فارغ ہوگا تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے ہوئے تکبیر کہے گا، پھر دعاء قنوت پڑھے گا(۲)، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "أنه ﷺ قنت في آخر الوتر قبل الركوع"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے وتر کے آخر میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھی)۔

کرخی نے ذکر کیا ہے کہ قنوت میں کھڑے ہونے کی مقدار سورہ "إِذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ" پڑھنے کے برابر ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: " **أنه كان يقرأ فى القنوت: اللهم إنا نستعينك...الخ**"، "**اللهم اهدنا فيمن هديت**... الخ"(۱)، اور دونوں دعاؤں کی مقدار اس سورت کے برابر ہے(۲)۔

قنوت میں کوئی متعین دعا نہیں ہے، جیسا کہ کرخی نے "کتاب الصلاۃ" میں لکھا ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام سے قنوت کی حالت میں کئی دعائیں مروی ہیں، اور اس لئے کہ متعین دعا قلب کے استحضار اور اللہ کی جانب سچی رغبت کے بغیر دعا کرنے والے کی زبان پر جاری ہوجاتی ہے، اور قبولیت سے دور ہوجاتی ہے، نیز جب کسی نماز میں قرأت کے لئے کچھ متعین نہیں ہے تو قنوت کی دعا میں بدرجۂ اولی تعیین نہیں ہونی چاہئے، امام محمد سے منقول ہے، فرماتے ہیں کہ دعا میں تعیین سے رقت قلب جاتی رہتی ہے، ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا: قنوت میں کوئی دعا متعین نہ ہونے سے مراد "**اللهم إنا نستعينك**..." کے علاوہ دعا ہے، اس لئے کہ قنوت میں اس دعا پر صحابہ کرام کا اتفاق ہے، لہذا بہتر ہے کہ یہ دعا پڑھے، اور اگر اس کے علاوہ دعا پڑھے تو جائز ہوگا، اگر اس دعا کے ساتھ ساتھ دوسری دعا بھی پڑھے تو بہتر ہوگا، اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس دعا کے بعد وہ دعا پڑھے جو رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسن بن علیؓ کو قنوت میں پڑھنے کے لئے سکھائی تھی، یعنی "**اللهم اهدنا فيمن هديت**..."(۳) آخر تک(۴)۔

---

(۱) الأذكار للنووی طبع دار البيان بدمشق ص۸۶، ۸۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۳، ۲۵۵، المجموع شرح المہذب ۳/ ۴۹۲، ۵۱۱۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۴۳، ۴۵، البدائع ۱/ ۲۷۳، مجمع الأنہر ۱/ ۱۲۸۔

(۳) حدیث: أنه صلى الله عليه وسلم "قنت في آخر الوتر قبل الركوع" کی روایت دار قطنی (۲/ ۳۲) نے کی ہے، اور ابن حجر نے الدرایۃ (۱/ ۱۹۳) میں ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں عمرو بن شمر ضعیف راوی ہیں۔

(۱) حدیث: أنه كان يقرأ في القنوت: "اللهم إنا نستعينك .." اور حدیث: "اللهم اهدنا فيمن هديت......" پہلی دعا حدیث ابن عباسؓ سے ثابت ہے، اس کو ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۲۴۹، ۲۵۰) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت حاکم کی طرف کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اور دوسری دعا کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ آپ ﷺ نے حسن بن علیؓ کو یہ دعا سکھلائی تھی، جس کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۴۴، البدائع ۱/ ۲۷۳۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ علم الحسن بن علي في قنوته" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۴) البدائع ۱/ ۲۷۳۔

جو شخص عربی میں قنوت ٹھیک سے نہ پڑھ سکے یا وہ اسے یاد نہ ہو تو اس کے سلسلہ میں تین مختار اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے: وہ تین بار ''یارب'' کہے گا، پھر رکوع کرلے گا، ایک قول یہ ہے: وہ تین بار "اللهم اغفرلي" کہے گا، اور ایک قول یہ ہے: "اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة، وقنا عذاب النار" پڑھے گا، ابن نجیم نے تینوں اقوال ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: ظاہر ہے کہ اختلاف افضلیت میں ہے جواز میں نہیں ہے، آخری دعا اپنی جامعیت کی وجہ سے افضل ہے، اس مسئلہ میں یہ قید لگانا کہ عربی اچھی طرح نہ جانتا ہو یہ شرط نہیں ہے، بلکہ معروف دعا جاننے والے کے لئے جائز ہے کہ مذکورہ دعاؤں میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرلے، اس لئے کہ ظاہر الروایت میں دعا متعین نہیں ہے (۱)۔

دعاء قنوت آہستہ پڑھی جائے گی یا آواز کے ساتھ، اس سلسلہ میں قاضی نے اپنی شرح ''مختصر طحاوی'' میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ منفرد ہو تو اس کو اختیار ہوگا، چاہے تو اتنا زور سے پڑھے کہ دوسرے سن سکیں، اور چاہے تو صرف اتنی آواز میں پڑھے کہ خود سن سکے، اور اگر چاہے تو قراءت کی طرح آہستہ پڑھے۔

اگر وہ امام ہو تو نماز کی قراءت سے ہلکی آواز میں قنوت پڑھے گا اور مقتدی "إن عذابک بالكفار ملحق" (۲) تک امام کے ساتھ ساتھ پڑھیں گے۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں: مسنون یہ ہے کہ مقتدی بھی پڑھے اور یہی مختار ہے، اس لئے کہ یہ بھی دیگر تمام دعاؤں کی طرح ایک دعا ہے، امام محمد نے فرمایا: مقتدی دعا نہیں پڑھے گا، بلکہ آمین کہے گا، اس لئے کہ احتیاط کی بات یہ ہے کہ دعاء قنوت کو قرآن سے مشابہ مانا

(۱) البحر الرائق ۲/ ۴۵۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۴۹، بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۴۔

جائے۔

''ذخیرہ'' میں ہے: فقہاء نے بلاد عجم میں امام کے لئے بلند آواز کے ساتھ قنوت پڑھنا مستحسن بتایا ہے تاکہ لوگ سیکھ سکیں، جیسے کہ عراق سے جب وفد آیا تو حضرت عمرؓ نے ثنا زور سے پڑھی تھی، ''ہدایہ'' میں صراحت کی گئی ہے کہ آہستہ پڑھنا مختار ہے، اور ''محیط'' میں ہے کہ آہستہ پڑھنا اصح ہے (۱)۔

''بدائع'' میں ہے: ماوراء النہر کے ہمارے مشائخ نے امام اور مقتدی سبھوں کے لئے دعاء قنوت آہستہ پڑھنے کو مختار کہا ہے (۲)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً" (۳) (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے) اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "خير الذكر الخفي" (۴) (سب سے بہتر ذکر وہ ہے جو آہستہ کیا جائے)۔

قنوت میں نبی کریم ﷺ پر درود شریف پڑھنے کے بارے میں ابو القاسم صفار نے کہا: نہیں پڑھے گا، اس لئے کہ یہ درود پڑھنے کی جگہ نہیں ہے، فقیہ ابو اللیث نے کہا: درود پڑھے گا، اس لئے کہ قنوت دعا ہے، لہذا اس میں نبی ﷺ پر درود پڑھنا افضل ہوگا، یہ رائے انہوں نے ''الفتاوی'' میں ذکر کی ہے (۵)۔

اگر قنوت کو اس کی جگہ پر نہ پڑھے تو کیا حکم ہے، فقہاء کہتے ہیں: اگر کوئی شخص قنوت بھول جائے اور رکوع میں چلا جائے، پھر رکوع سے

(۱) البحر الرائق ۲/ ۴۶۔
(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۴۔
(۳) سورۂ أعراف/ ۵۵۔
(۴) حدیث: "خير الذكر الخفي" کی روایت احمد (۱/ ۱۷۲) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/ ۸۱) میں کہا کہ اس میں محمد بن عبد الرحمن ابن لبیبہ ہیں، ابن حبان نے ان کو ثقہ کہا ہے اور ابن معین نے ضعیف کہا ہے۔
(۵) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۴۔

سر اٹھانے کے بعد یاد آئے تو دوبارہ قنوت نہیں پڑھے گا، ایسے شخص سے قنوت ساقط ہوجائے گی اور وہ سجدۂ سہو کرے گا، اور اگر رکوع میں قنوت یاد آ جائے تو بھی ظاہر الروایہ کے مطابق یہی حکم ہوگا، جیسا کہ ''بدائع'' میں ہے، ''فتاوی خانیہ'' میں اسی رائے کو صحیح کہا ہے، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ قنوت کا اعادہ کرے گا، کیونکہ قنوت کو قراءت سے مشابہت ہے، لہٰذا وہ دوبارہ پڑھے گا جیسا کہ سورۂ فاتحہ یا سورہ چھوٹ جائے اور رکوع میں یا رکوع سے سر اٹھانے کے بعد یاد آئے تو وہ سورت کا اعادہ کرے گا اور اس کا رکوع ٹوٹ جائے گا، اسی طرح یہاں ہوگا[1]۔

دوم: مالکیہ کا مشہور قول اور طاؤس کا قول ہے، اور وہی حضرت ابن عمرؓ سے ایک روایت ہے کہ وتر کی نماز میں پورے سال میں قنوت مشروع نہیں ہے، حضرت طاؤس کہتے ہیں: وتر میں قنوت بدعت ہے، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ کسی نماز میں کسی حال میں قنوت نہیں پڑھے گا، امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ وتر میں قنوت مکروہ ہے۔

امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ رمضان کے نصف آخر میں وتر میں قنوت پڑھے گا[2]۔

سوم: شافعیہ کا اصح قول ہے کہ خاص طور سے رمضان کے نصف آخر میں وتر میں قنوت پڑھنا مستحب ہے، اگر ایک رکعت وتر پڑھے تو اس میں قنوت پڑھے گا، اور اگر ایک رکعت سے زائد پڑھے تو آخری رکعت میں قنوت پڑھے گا[3]۔

(۱) البحر الرائق ۲/ ۴۵، بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۴، الدر المنتقی شرح الملتقی ۱/ ۱۲۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۰۔

(۲) الکافی لابن عبد البر طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۷۴، التفریع لابن الجلاب ۱/ ۲۶۶، القوانین الفقہیہ ص ۶۶، منح الجلیل ۱/ ۱۵۷، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۲۱۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۸۰، المجموع للنووی ۴/ ۲۴۔

(۳) الأذکار للنووی ص ۸۶، الفتوحات الربانیہ لابن علان ۲/ ۲۹۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۳، ۳۳۰، المجموع شرح المہذب ۴/ ۱۵۔

شافعیہ کی ایک روایت یہ ہے کہ پورے رمضان میں قنوت پڑھے گا، رویانی نے ایک رائے یہ نقل کی ہے کہ پورے سال میں قنوت پڑھنا بلا کراہت جائز ہے، اور رمضان کے نصف آخر کے علاوہ ایام میں اگر قنوت چھوٹ جائے تو سجدۂ سہو نہیں کرے گا، وہ کہتے ہیں: یہ رائے بہتر ہے اور یہی مشائخ طبرستان کے نزدیک مختار ہے[1]۔

رافعی نے کہا: امام شافعی کا ظاہر کلام یہ ہے کہ رمضان کے نصف آخر کے علاوہ میں قنوت مکروہ ہے[2]۔

وتر میں محل قنوت صحیح و مشہور قول کے مطابق رکوع سے سر اٹھانے کے بعد ہے[3]۔

وتر میں قنوت کے الفاظ وہی ہیں جو فجر میں قنوت کے ہیں[4]۔

شافعیہ نے مستحب بتایا ہے کہ دعاء قنوت میں حضرت عمرؓ کی قنوت کو شامل کیا جائے[5]۔

وتر کی قنوت کو بلند آواز سے پڑھنے، ہاتھ اٹھانے اور چہرہ پر پھیرنے کے سلسلہ میں وہی حکم ہے جو فجر کی قنوت کے سلسلہ میں اوپر ذکر ہوا[6]۔

چہارم: حنابلہ کا قول ہے کہ پورے سال میں وتر کی آخری ایک رکعت میں رکوع سے اٹھنے کے بعد قنوت پڑھنا مسنون ہے[7]، اس

(۱) المجموع ۴/ ۱۵، الروضہ ۱/ ۳۳۰۔

(۲) المجموع ۴/ ۱۵، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۰، المجموع ۴/ ۱۵۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۳۔

(۵) الروضہ ۱/ ۳۳۱۔

(۶) المجموع ۴/ ۱۶، الروضہ ۱/ ۳۳۱۔

(۷) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۶، کشاف القناع ۱/ ۴۸۹، المغنی ۲/ ۵۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ہجر، المبدع ۲/ ۷۔

لئے کہ حضرت ابو ہریرہ اور حضرت انسؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ قنت بعد الركوع"[1] (نبی ﷺ نے رکوع کے بعد قنوت پڑھی)، پورے سال قنوت کی مشروعیت کی علت بتاتے ہوئے ابن قدامہ کہتے ہیں: اس لئے کہ یہ وتر ہے، تو اس میں قنوت مشروع ہوگی جس طرح رمضان کے نصف آخر میں مشروع ہے، اور اس لئے کہ یہ ذکر ہے جو وتر میں مشروع کیا گیا ہے، تو تمام اذکار کی طرح یہ بھی پورے سال میں مشروع ہوگا[2]۔

اور اگر قراءت کے بعد تکبیر کہہ کر دونوں ہاتھ اٹھائے، پھر رکوع سے قبل قنوت پڑھے تو جائز ہوگا[3]، اس لئے کہ حضرت ابی بن کعب سے روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ قنت في الوتر قبل الركوع"[4] (رسول اللہ ﷺ نے وتر میں رکوع سے قبل قنوت پڑھی)۔

قنوت کا طریقہ یہ ہے کہ دوران قنوت، اپنے دونوں ہاتھ اپنے سینہ تک اٹھائے، اور دونوں ہاتھوں کو اس طرح پھیلائے کہ ہتھیلیاں آسمان کی جانب ہوں گرچہ قنوت پڑھنے والا مقتدی ہو، اور بلند آواز سے پڑھے (خواہ امام ہو یا منفرد): "**اللهم إنا نستعينك، ونستهديك، ونستغفرك، ونتوب إليك، ونؤمن بك، ونتوكل عليك، ونثني عليك الخير كله، نشكرك ولا نكفرك، اللهم إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك، ونخشى عذابك، إن عذابك الجد بالكفار ملحق، اللهم اهدنا فيمن هديت، وعافنا فيمن عافيت، وتولنا فيمن توليت، وبارك لنا فيما أعطيت، وقنا شر ما قضيت، إنك تقضي ولا يقضى عليك، وإنه لا يذل من واليت، ولا يعز من عاديت، تباركت ربنا وتعاليت، اللهم إنا نعوذ برضاك من سخطك، وبعفوك من عقوبتك، وبك منك، لانحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك**"۔

اس میں مزید ایسا اضافہ کرسکتا ہے جو نماز میں بطور دعا کہنا جائز ہو، مجد بن تیمیہ فرماتے ہیں: حضرت عمرؓ سے صحیح روایت میں ثابت ہے کہ وہ ایک سو آیات کے بقدر قنوت پڑھتے تھے، پھر نبی ﷺ پر درود پڑھتے تھے، اور منفرد شخص قنوت میں مفرد ضمیر استعمال کرتے ہوئے کہے "**اللهم اهدني... اللهم إني استعيذك... الخ**، یہی مذہب کا صحیح قول ہے، امام احمد نے اس کی صراحت بھی فرمائی ہے، ابن تیمیہ کے نزدیک جمع کی ضمیر استعمال کرے، کیونکہ وہ اپنے لئے اور مومنین کے لئے دعا کررہا ہے[1]۔

مقتدی اگر اپنے امام کی قنوت سن رہا ہو تو بغیر قنوت پڑھے اس پر آمین کہے گا، اور اگر نہیں سن رہا ہو تو دعا کرے گا، اور کیا فارغ ہونے کے بعد چہرہ پر دونوں ہاتھ پھیرے گا؟ اس سلسلہ میں دو روایات ہیں، ان دونوں میں مشہور یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ چہرہ پر پھیرلے گا، اسے امام احمد نے نقل کیا ہے، اور اکثر نے اس کو مختار کہا ہے، اس لئے کہ حضرت سائب بن یزید اپنے والد سے روایت کرتے ہیں: "**أن النبي ﷺ كان إذا دعا فرفع يديه، مسح وجهه**

(۱) حدیث ابی ہریرہ: "أن النبي ﷺ قنت بعد الركوع" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۸۴) اور مسلم (۱/ ۴۶۸) نے کی ہے، اور حدیث انس کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۸۹) اور مسلم (۱/ ۴۶۸) نے کی ہے۔
(۲) المغنی ۲/ ۵۸۱۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۶۔
(۴) حدیث أبی بن کعب: "أن رسول الله ﷺ قنت في الوتر قبل الركوع" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۳۵) نے تعلیقاً کی ہے، پھر اسے ضعیف بتایا ہے۔

(۱) المبدع ۲/ ۱۲۔

بیدیه"[1] (نبی کریم علیہ جب دعا فرماتے تو اپنے دونوں ہاتھ اٹھاتے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے چہرہ پر پھیر لیتے)، اور جیسا کہ نماز کے باہر کیا جاتا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ ہاتھ چہرہ پر نہیں پھیرے گا، اس کو جماعت نے نقل کیا ہے، اور آجری نے اس کو مختار کہا ہے، اس لئے کہ حدیث ضعیف ہے، آجری سے یہ بھی مروی ہے کہ ہاتھ پھیرنا مکروہ ہے، الوسیلہ میں اس کو صحیح قرار دیا ہے، آجری سے مروی ہے کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے سینہ پر پھیرے گا[2]، اس کے بعد اگر سجدہ کرنا چاہے تو دونوں ہاتھ اٹھائے گا، اس لئے کہ قنوت قیام میں مقصود ہے تو وہ قراءت کی طرح ہوگی[3]۔

ج- مصیبت (ناگہانی) کے وقت قنوت:

۵- مصائب کے وقت قنوت پڑھنے کے حکم میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ کا قول ہے کہ وتر کے علاوہ صرف کسی ناگہانی آفت جیسے کسی فتنہ و آزمائش اور مصیبت کے لئے قنوت پڑھے گا، تو امام جہری نماز میں قنوت پڑھے گا[4] طحاوی کہتے ہیں: اگر کوئی مصیبت نازل نہ ہو تو ہمارے یہاں فجر میں قنوت نہیں پڑھے گا البتہ اگر فتنہ یا مصیبت پیش آجائے تو قنوت پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، رسول اللہ علیہ نے ایسا ہی کیا ہے[1]۔

قنوت نازلہ رکوع کے پہلے ہوگی یا بعد میں؟ دونوں احتمالات ہیں، حموی نے الاشباہ والنظائر کے حواشی میں رکوع سے قبل قنوت پڑھنے کو ظاہر قرار دیا ہے، لیکن شرنبلالی نے ''مراقی الفلاح'' میں رکوع کے بعد پڑھنے کو ظاہر کہا ہے، ابن عابدین نے اسی کو راجح قرار دیا ہے[2]۔

دوم: مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ کا غیر اصح قول ہے کہ فجر کے علاوہ کسی نماز میں قنوت مطلقاً نہیں پڑھے گا[3]، زرقانی کہتے ہیں: نہ وتر میں اور نہ ضرورت کے وقت باقی نمازوں میں، برخلاف قنوت پڑھنے کی رائے رکھنے والوں کے، لیکن اگر فجر کے علاوہ میں قنوت پڑھے تو نماز باطل نہیں ہوگی، اور ظاہر یہ ہے کہ فجر کے علاوہ میں اس کا پڑھنا مکروہ ہے[4]، ان کی دلیل بخاری و مسلم میں حضرت انس وحضرت ابو ہریرہؓ سے مروی یہ روایت ہے: "**أنه صلی الله علیه وسلم قنت شهراً ثم ترکه**"[5] (رسول اللہ علیہ نے ایک ماہ تک قنوت پڑھی پھر ترک فرمادی)۔

سوم: شافعیہ کا صحیح و مشہور اور بعض مالکیہ کا قول ہے کہ جب مسلمانوں پر کوئی مصیبت نازل ہو جیسے کوئی وبا، قحط سالی، ایسی بارش جس سے آبادی یا کھیتی کو نقصان پہنچے، یا دشمن کا خوف یا کسی عالم کی گرفتاری تو تمام فرض نمازوں میں قنوت پڑھیں گے، علامہ نووی کہتے

---

(۱) حدیث: "**أن النبي علیہ کان دعا فرفع یدیه مسح بهما وجهه**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۶۶) نے کی ہے، اس کی سند میں ایک راوی مجہول ہے، جیسا کہ ذہبی کی المیزان (۱/ ۵۶۹) میں ہے۔

(۲) المبدع ۲/ ۱۲، المغنی ۴/ ۵۸۵۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۴۸۹، ۴۹۳، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۶، ۲۲۸، المبدع ۲/ ۷، ۱۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۸۰، ۵۸۵ طبع ہجر، بدائع الفوائد ۴/ ۱۱۲، ۱۱۳۔

(۴) البحر الرائق وحاشیۃ منحۃ الخالق لابن عابدین ۲/ ۴۷، ۴۸، الدر المنتقی شرح

= الملتقی ۱/ ۱۲۹، مرقاۃ المفاتیح ۱/ ۱۶۳۔

(۱) عقود الجواہر المنیفۃ للزبیدی ۱/ ۷۴، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۲/ ۴۷۔

(۲) منحۃ الخالق علی البحر الرائق لابن عابدین ۲/ ۴۸۔

(۳) منح الجلیل ۱/ ۱۵۷، مواہب الجلیل ۱/ ۵۳۹، الأذکار للنووی ص ۸۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۴، المجموع شرح المہذب ۳/ ۴۹۴۔

(۴) شرح الزرقانی علی خلیل ۱/ ۲۱۲۔

(۵) حدیث أنس: "**أنه علیہ قنت شهراً ثم ترکه**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۳۸۵) اور مسلم (۱/ ۴۶۹) نے کی ہے۔

ہیں: اکثر علماء کے کلام کا مقتضی یہ ہے کہ نماز فجر کے علاوہ میں گفتگو یا اختلاف محض جواز کی بابت ہے، بعض علماء غیر فجر میں قنوت کو مستحب سمجھتے ہیں، میں کہتا ہوں: اصح قول اس کا مستحب ہونا ہے، صاحب العدۃ نے اس کی صراحت کی ہے، اور ''الإملاء'' میں امام شافعی کی عبارت سے نقل کی ہے (۱)، اگر کوئی مصیبت نہ ہوتو فجر کے علاوہ میں قنوت نہیں پڑھی جائے گی، ابن علان کہتے ہیں: اگر مصیبت پیش نہ آئے تو قنوت نہیں پڑھیں گے، یعنی ایسی صورت میں قنوت پڑھنا مکروہ ہوگا، کیونکہ مصیبت کے علاوہ صورت میں دلیل موجود نہیں ہے، فجر کا حکم دیگر نمازوں سے علاحدہ اس لئے ہے کہ اس نماز کو شرف حاصل ہے، اس کی خصوصیت ہے کہ اس کے لئے وقت سے پہلے اذان ہوتی ہے، تثویب ہوتی ہے اور تمام نمازوں سے اس کی رکعات کی تعداد کم ہے تو اس نماز میں قنوت کا اضافہ زیادہ مناسب ہوگا اور اس لئے کہ اس ذلت اور خضوع کی وجہ سے جو قنوت میں ہے پورے دن اسے برکت حاصل ہو (۲)۔

ان حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: ''**قنت رسول الله ﷺ شهرا متتابعا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح، يدعو على رعل وذكوان وعصية في دبر كل صلاة إذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الأخيرة ، ويؤمّن من خلفه**'' (۳) (رسول اللہ ﷺ نے مسلسل ایک ماہ تک ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کی نمازوں میں قنوت پڑھی جس میں قبائل رعل، ذکوان اور عصیہ کے لئے بددعا فرمائی، یہ قنوت ہر نماز کی آخری رکعت میں **سمع الله لمن حمده** کہنے کے بعد پڑھی، اور مقتدیوں نے آمین کہا)، ابن علان کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ ایک ماہ تک قنوت میں بئر معونہ میں شہید کئے جانے والے اپنے قراء صحابہ کے قاتلوں پر بددعا فرماتے رہے، تاکہ قاتلوں کی سرکشی کو دور کریں، مقتولین کے تدارک کے لئے نہیں کہ وہ دشوار تھا، اور اسی پر دشمن کے خوف کے علاوہ مصائب کو بھی قیاس کیا جائے گا (۱)۔

اگر کسی مصیبت کی وجہ سے فجر کے علاوہ کسی فرض نماز میں قنوت پڑھے تو کیا یہ جہراً پڑھی جائے گی یا آہستہ؟ علامہ نووی فرماتے ہیں: راجح یہ ہے کہ تمام نمازوں کا وہی حکم ہے جو فجر کی نماز کے لئے ہے، خواہ جہری نماز میں ہو یا سری، اور ''الوسیط'' میں ذکر کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ سری نماز میں سرا پڑھی جائے گی اور جہری میں اختلاف ہے (۲)۔

چہارم: حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ وتر کے علاوہ میں قنوت مکروہ ہے، الا یہ کہ مسلمانوں پر طاعون کے علاوہ کوئی مصیبت نازل ہوجائے، اس لئے کہ ''طاعون عمواس'' وغیرہ میں قنوت پڑھنا ثابت نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ احادیث کی رو سے شہادت ہے، لہذا اس کے دور ہونے کی دعا نہیں کی جائے گی (۳)، امام اعظم کے لئے مسنون ہوگا (اور یہی مذہب میں معتمد قول ہے) (۴) کہ جمعہ کے علاوہ فرض نمازوں میں ازالہ مصیبت کے لئے قنوت پڑھے، (اور یہی

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۴، نیز دیکھئے: المجموع شرح المہذب ۳/ ۴۹۴۔

(۲) الفتوحات الربانیہ علی الأذکار النوویہ ۲/ ۲۸۹، نیز دیکھئے: المجموع شرح المہذب ۳/ ۴۹۴، ۵۰۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۴، الأذکار ص ۸۶، مواہب الجلیل للحطاب ۱/ ۵۳۹۔

(۳) حدیث ابن عباس: ''قنت رسول الله ﷺ شهراً متتابعاً في الظهر والعصر...'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۴۳) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ الفتوحات لابن علان (۲/ ۲۸۸) میں ہے۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۲/ ۲۸۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۵۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۴۹۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۹۔

(۴) المبدع ۲/ ۱۳۔

مذہب میں معتمد قول ہے)(۱)، اس لئے کہ نبی علیہ السلام سے مروی ہے:"أنه قنت شهراً يدعو على حي من أحياء العرب، ثم تركه"(۲) (آپ علیہ السلام نے ایک ماہ تک عرب کے ایک قبیلہ پر بددعا کرتے ہوئے قنوت پڑھی پھر ترک فرمادیا)، نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے قنوت پڑھی پھر فرمایا، اسی کی وجہ سے ہمیں اپنے دشمنوں پر مدد ملی(۳)۔

امام اپنی قنوت میں اس سے قریب الفاظ کہے گا جو نبی کریم علیہ السلام اور آپ کے اصحاب نے کہے، حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ قنوت میں یہ الفاظ کہتے تھے: "اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات، والمسلمين والمسلمات، وألف بين قلوبهم، وأصلح ذات بينهم، وانصرهم على عدوک وعدوهم، اللهم العن كفرة أهل الكتاب الذين يكذبون رسلک، ويقاتلون أولياء ک، اللهم خالف بين كلمتهم، وزلزل أقدامهم، وأنزل بهم بأسک الذي لا يرد عن القوم المجرمين، بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إنا نستعينک(۴)...الخ"۔

جہری نماز میں قنوت نازلہ بالجہر پڑھے گا، ابن مفلح نے کہا اور فقہاء کا ظاہر کلام مطلق ہے(۵)، اور اگر ہر جماعت کا امام یا ہر مصلی قنوت پڑھے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ قنوت جنس نماز میں سے ہے، جیسے کہ کوئی کہے: آمین یا رب العالمين(۱)۔

---

(۱) المغنی ۲/ ۵۸۷، ۵۸۸، المبدع ۲/ ۱۳۔

(۲) حدیث: "أنه علیہ السلام قنت شهراً يدعو على حي من أحياء العرب ثم تركه" کی روایت مسلم (۱/ ۴۶۹) نے کی ہے، اور اسی معنی کی حدیث بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۹۰) میں ہے۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۸۷ شائع کردہ الکتاب العربی۔ اور اثر کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۲/ ۳۱۰) میں کی ہے۔

(۴) المغنی ۲/ ۵۸۷، اور اثر کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۲/ ۲۱۰، ۲۱۱) میں کی ہے۔

(۵) المبدع ۲/ ۱۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۹۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۹۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۸، ۲۲۹، المغنی ۲/ ۵۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

قنیۃ

تعریف:
۱- قنیۃ کا لغوی معنی مال کو جمع کرنا، کمانا اور اپنی ذات کے لئے محفوظ رکھنا ہے، کہا جاتا ہے: "اقتنيت المال" میں نے مال کو اپنی ذات کے لئے محفوظ رکھا ہے تجارت کے لئے نہیں، "قنى الشيء قنيًا" مال کمایا اور اس کو جمع کیا۔

قنیہ کا اصطلاحی معنی ہے: مال کو انتفاع کے لئے روک لینا نہ کہ تجارت کے لئے [1]۔

متعلقہ الفاظ:
کنز:
۲- کنز لغت میں "كنزت المال كنزاً" سے ماخوذ ہے، یعنی میں نے مال جمع کیا اور اسے محفوظ رکھا۔

شرعاً کنز وہ مال ہے جس کی زکاۃ نہ ادا کی گئی ہو گرچہ وہ زمین میں مدفون نہ ہو۔

قنیہ اور کنز کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں میں مال کو روکنا اور جمع کرنا ہے [2]۔

(۱) المفردات فی غریب القرآن، المصباح المنیر، لسان العرب، المعجم الوسیط، المطلع علی أبواب المقنع ص ۱۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۸۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن، لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۹، التفسیر الکبیر للرازی ۱۶/ ۴۴۔

شرعی حکم:
۳- اشیاء کو جمع کرنا کبھی مباح ہوتا ہے جیسے بعض حالات میں سونا اور چاندی جمع کرنا، اور کبھی مندوب ہوتا ہے جیسے قرآن شریف، حدیث اور دوسرے علوم کی کتابیں جمع کرنا، اور کبھی حرام ہوتا ہے جیسے خنزیر، شراب اور لہو ولعب کے حرام آلات جمع کرنا۔

دیکھئے: اصطلاح "اقتناء" (فقرہ/ ۲)۔

قنیہ کی زکاۃ:
۴- ابن جزی نے سامانوں کی چار قسمیں کی ہیں، ایک قسم خالص قنیہ کے لئے، ایک قسم خالص تجارت کے لئے اس میں زکاۃ واجب ہوگی، ایک قسم قنیہ اور تجارت دونوں کے لئے، اور ایک قسم پیداوار اور کرایہ کے لئے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سامان تجارت قنیہ کی نیت کر لینے سے قنیہ کے لئے ہوجائے گا، اور اس سے زکاۃ ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ قنیہ ہی اصل ہے، اور اصل کی طرف لوٹانے میں محض نیت کافی ہوگی، جیسے کہ کوئی مسافر اقامت کے قابل کسی مقام پر اقامت کی نیت کر لے تو محض نیت سے وہ فی الحال مقیم ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ سامان میں وجوب زکاۃ کے لئے تجارت کی نیت شرط ہے، تو جب قنیہ کی نیت کر لے گا تو تجارت کی نیت ختم ہوجائے گی اور وجوب زکاۃ کی شرط فوت ہوجائے گی، اور اس لئے کہ قنیہ کا مطلب انتفاع کے لئے روکنا ہے، تو مال کی موجودگی میں نیت کر لینے سے یہ بات حاصل ہوجائے گی، لیکن نیت کر لینے سے کوئی سامان جب قنیہ کا ہوجائے گا تو وہ محض نیت سے تجارت کا نہیں ہوگا، جب تک کہ اس کے ساتھ تجارت کا عمل نہ شامل ہوجائے، اس لئے کہ تجارت نام ہے حصول نفع کی غرض سے سامان کو الٹ پھیر کرنے کا، اور یہ بات محض

نیت سے حاصل نہیں ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ سامان میں اصل قنیہ ہے، اور تجارت عارضی شئ ہے تو محض نیت سے سامان تجارت کے لئے نہیں ہوگا، جیسے کہ کوئی مقیم شخص سفر کی نیت کرلے تو محض نیت سے سفر کا حکم اس کے لئے ثابت نہیں ہوگا بلکہ سفر شروع کرنا اور شہر کی آبادی سے باہر نکل جانا ضروری ہوگا۔

اس مسئلہ میں ابوثور، ابن عقیل، حنابلہ میں سے ابوبکر اور ایک روایت میں احمد نے اختلاف کیا ہے، چنانچہ ان حضرات کی رائے ہے کہ قنیہ محض نیت سے تجارت کا ہوجائے گا، انہوں نے حضرت سمرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ''**أما بعد فإن رسول الله ﷺ كان يأمرنا أن نخرج الصدقة مما نعده للبيع**''[1] (رسول اللہ ﷺ ہمیں حکم دیتے تھے کہ ہم تجارت کے لئے تیار کئے سامان سے صدقہ نکالیں) ابن قدامہ کہتے ہیں: ہمارے بعض اصحاب نے کہا: یہ دو روایتوں میں سے زیادہ صحیح روایت ہے، اس لئے کہ جب محض قنیہ کی نیت کافی ہوتی ہے تو تجارت کی نیت بھی اسی طرح کافی ہونی چاہئے، بلکہ بدرجہ اولی کافی ہونی چاہئے، اس لئے کہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ زکاۃ کے ساقط کرنے پر زکاۃ کا واجب ہونا غالب رہے، نیز اس لئے بھی کہ اس میں فقراء ومساکین کے لئے زیادہ فائدہ ہے تو اسی پہلو کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ سامان کی قیمت لگانے میں کیا جاتا ہے[2]۔

(۱) حدیث سمرہ: ''**كان يأمرنا رسول الله ﷺ أن نخرج الصدقة**......'' کی روایت ابوداؤد (۲/۲۱۱، ۲۱۲) نے کی ہے، اور ابن عبد البر نے اس کی سند کو حسن کہا ہے جیسا کہ الاستذکار (۹/۱۱۵) میں ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ص ۱۰۳، مغنی المحتاج ۱/۳۹۸، المغنی لابن قدامہ ۳/۳۱، ۳۷۔

قہقہۃ

تعریف:

۱-''القهقهة'' فعل قهقه کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے اپنی ہنسی میں آواز کھینچنا اور لوٹانا، ایک قول یہ ہے کہ ہنسی کا بڑھنا قہقہہ ہے[1]۔

اصطلاح میں قہقہہ وہ ہنسی ہے جس کی آواز خود بھی سنے اور اس کے بغل والا آدمی بھی سن لے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ضحک:

۲- ضحک کا لفظ فعل ''**ضحِک يضحک ضِحکاً وضَحِکاً**'' کا مصدر ہے، یعنی ہنسنے میں دونوں ہونٹ کھل جائیں اور دانت نظر آجائیں[3]۔

اصطلاح میں ضحک ایسی ہنسی ہے جس کی آواز خود سنے لیکن اس کے بغل والا آدمی نہ سن سکے[4]۔

ضحک اور قہقہہ کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۸۔

(۲) التعریفات ص ۱۸۱، البحر الرائق ۱/۴۲، بدایۃ المجتہد ۱/۳۹۔

(۳) المفردات للراغب ص ۲۹۳۔

(۴) فتح القدیر ۱/۳۵ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۸ طبع بولاق، المفردات للراغب ص ۲۹۳۔

ب-تبسم:

۳-تبسم فعل تَبَسَّمَ کا مصدر ہے، فعل ثلاثی "بَسَم" ہے، کہا جاتا ہے: "بسم یبسم بسمًا"، یعنی ایسی ہنسی جس میں آواز کے بغیر دونوں لب کھل کر سامنے کے دانت نظر آ جائیں، تبسم ضحک سے ہلکا ہوتا ہے[1]۔

تبسم کی تعریف جرجانی نے یوں کی ہے: جس ہنسی کی آواز نہ خود سنے نہ اس کے بغل والا آدمی[2]۔

تبسم اور قہقہہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ تبسم عام طور پر قہقہہ کا آغاز ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۴-نماز کے اندر قہقہہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: قہقہہ سے نماز فاسد ہوجاتی ہے لیکن وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس لئے کہ بیہقی نے ابو الزناد سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ہمارے جن فقہاء کا قول آخری سمجھا جاتا ہے ان میں سے جن کو میں نے پایا جیسے سعید بن المسیب، عروہ بن زبیر، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبد الرحمٰن، خارجہ بن زید بن ثابت وغیرہ، یہ حضرات کہتے تھے کہ جس شخص کو نکسیر پھوٹ پڑے وہ خون دھولے، وضو کی ضرورت نہیں، اور جو شخص نماز میں ہنس دے وہ نماز کا اعادہ کرے، وضو کا اعادہ نہیں[3]، اور اس لئے بھی کہ اگر ہنسی ناقض وضو ہوتی تو حدث کی طرح نماز میں اور نماز کے علاوہ میں بھی وہ ناقض ہوتی، لہذا جب نماز کے باہر اس سے وضو واجب نہیں ہوتا، تو نماز کے اندر بھی اس سے وضو واجب نہیں ہوگا، جیسے چھینک اور کھانسی سے وضو واجب نہیں ہوتا[1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۸۔

(۲) التعریفات ص ۱۸۱، نیز دیکھئے: قواعد الفقہ ص ۲۱۸، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲ طبع دار الکتاب العربی، حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۸۳۔

(۳) اثر کی روایت بیہقی (۱/ ۱۴۵) نے کی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: رکوع اور سجدہ والی نماز میں قہقہہ سے وضو بھی ٹوٹ جاتا ہے اور نماز بھی فاسد ہوجاتی ہے، اس لئے کہ ابو العالیہ، حسن بصری، ابراہیم نخعی اور زہری سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک نابینا شخص آئے اور کنویں میں گر گئے، تو صحابہ کرام کی ایک جماعت کو ہنسی آ گئی "**فأمر النبي ﷺ من ضحک أن یعید الوضوء والصلاۃ**"[2] (تو نبی کریم ﷺ نے ہنسنے والوں کو حکم دیا کہ وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کریں)، اور جس طرح قعدہ اخیرہ میں تشہد کے بقدر بیٹھنے سے قبل جان بوجھ کر حدث کرنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، اسی طرح بقدر تشہد قعدہ اخیرہ میں بیٹھنے سے قبل قہقہہ لگانے سے بھی نماز فاسد ہوجاتی ہے، لیکن اگر اس کے بعد قہقہہ لگائے تو نماز باطل نہیں ہوگی، اگرچہ وضو ٹوٹ جائے گا[3]۔

اور اگر نماز کے باہر یا جنازہ کی نماز میں، یا سجدہ تلاوت میں، یا بچہ کی نماز میں اور وضو کے بعد بنا کرنے والے کی نماز میں قہقہہ ہو تو ان تمام صورتوں میں وضو نہیں ٹوٹے گا[4]۔

(۱) القوانین الفقہیہ ص ۲۹، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۲۴۸، ۲۴۹، المجموع شرح المہذب ۱/ ۶۰، ۶۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۷۷ طبع الریاض۔

(۲) حدیث: "أمر رسول اللہ ﷺ من ضحک أن یعید الوضوء والصلاۃ" کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۷۲) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۸، ۹۹ طبع بولاق، البحر الرائق ۱/ ۴۲، ۴۳، فتح القدیر ۱/ ۳۵۔

(۴) سابقہ مراجع۔

امام اور مقتدی کا قہقہہ:

۵- اگر امام اور مقتدی سب قہقہہ لگا دیں تو اگر اولاً امام نے قہقہہ لگایا تو صرف اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، مقتدیوں کا نہیں، کیونکہ ان کا قہقہہ نماز کے تحریمہ میں نہیں پایا گیا، اس لئے کہ امام کی نماز فاسد ہو جانے کی وجہ سے ان کی نماز فاسد ہو چکی تھی، لہذا ان کا قہقہہ نماز کے باہر ہوگا۔

اور اگر مقتدیوں نے پہلے قہقہہ لگایا پھر امام نے تو سبھوں کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ سبھوں کا قہقہہ نماز کے اندر پایا گیا۔

اسی طرح اگر ایک ساتھ سب قہقہہ لگائیں تو بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ سبھوں کا قہقہہ تحریمۂ نماز کے اندر پایا گیا[1]۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۸، ۹۹، ۴۱۱، حاشیۃ الطحطاوی ۱/۸۳، ۸۴، تبیین الحقائق ۱/۱۱۔

قوادح

تعریف:

۱- لغت میں ''قوادح''، ''قادح'' کی جمع ہے، کہا جاتا ہے: ''قدح الرجل يقدحه قدحاً''، کسی شخص کے نسب یا اس کی عدالت میں عیب لگانا[1]۔

اصطلاحی فقہی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[2]۔

علماء اصول کی اصطلاح میں العضد نے کہا: یہ درحقیقت علت ہونے پر دلالت کرنے والی دلیل پر اعتراضات ہیں[3]۔

اجمالی حکم:

قدح کہاں ہوتی ہے؟

۲- ہر قیاس پر قدح نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ کچھ قیاس ایسے ہیں جن پر قدح نہیں ہوسکتی ہے، جیسے نص یا اجماع کی عدم موجودگی میں قیاس کرنا، کہ اس کا معتبر ہونا فاسد نہیں ہے، البتہ جو لوگ سرے سے قیاس ہی کے منکر ہیں ان کے نزدیک وہ معتبر نہیں ہے۔

قوادح کا متعدد ہونا:

۳- قوادح متعدد ہیں، اس کی تعداد میں اہل اصول کا اختلاف ہے:

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، متن اللغۃ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۷۱، مغنی المحتاج ۴/۴۳۳۔

(۳) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع وہامشہ للشربینی ۲/۳۳۹۔

ان میں سے ایک یہ ہے: علت کے ساتھ حکم کا نہ پایا جانا، مثلاً کسی صورت میں حکم کے بغیر علت پائی جائے۔

ان میں سے ایک یہ ہے: برعکس ہونا، یعنی علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم کا نہ پایا جانا۔

ان میں سے ایک ہے تاثیر کا نہ ہونا: یعنی وصف اور حکم کے درمیان مناسبت کا نہ ہونا۔

ان میں سے ایک قلب ہے: یعنی معترض کا یہ دعوی کہ مسئلہ متنازعہ میں استدلال کرنے والا جس رخ پر استدلال کر رہا ہے، اگر مستدل صحیح بھی ہے تو اس کے حق میں نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف ہے۔

ان میں سے ایک قول بالموجب ہے: یعنی استدلال کرنے والے کی دلیل کو محل نزاع کی بقاء کے ساتھ تسلیم کرنا، جیسے بھاری چیز سے قتل کرنے کے قصاص میں استدلال کرنے والا کہے: ایسی چیز سے قتل کیا جس سے عموماً قتل ہوجاتا ہے، لہذا یہ قصاص کے منافی نہیں ہوگا، تو معترض تسلیم کرلے کہ بھاری چیز سے قتل کرنے اور قصاص کے درمیان منافات نہیں ہے، لیکن کہے کہ کیوں تم نے کہا کہ یہ قصاص کا تقاضا کرتا ہے، اور یہی محل نزاع ہے [(۱)]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

عدالت کے لئے قادح:

۴- مندرجہ ذیل امور عدالت کے لئے قادح ہیں:

الف- فسق، لہذا فاسق کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ" [(۱)] (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو، پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو) اور فاسق پسندیدہ نہیں ہے۔

ب- عدم مروءت: یہ پست ہمتی ہے اور گھٹیاپن سے اوپر نہ اٹھنا ہے، لہذا ایسے شخص کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی جس میں مروءت نہ ہو، اس لئے کہ وہ کبھی کبھی جھوٹ سے پرہیز نہیں کرتا ہے۔

ج- گویائی کا نہ ہونا: لہذا گونگے کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔

د- تہمت: لہذا ایسے شخص کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی جس پر نفع اٹھانے یا نقصان دور کرنے کی تہمت ہو، جیسے کوئی شخص اپنی اصل یا فرع کے حق میں شہادت دے [(۲)]۔

شربینی خطیب نے فرمایا: سنن مؤکدہ اور مستحبات نماز کو مسلسل چھوڑنا شہادت میں قادح ہے، کیونکہ ایسا شخص دین کے ساتھ لاپرواہی اور اہم امور کے ساتھ بے توجہی برتنے والا سمجھا جائے گا [(۳)]۔

تفصیل اصطلاح "عدالۃ" (فقرہ/ ۱۷)، "شہادۃ" (فقرہ/ ۲۲) اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

---

(۱) حاشیۃ العطار ۲/ ۳۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، البحر المحیط ۵/ ۲۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، التحصیل فی المحصول ۲/ ۲۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۲/ ۲۹۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) لسان العرب، تاج العروس، متن اللغۃ: مادہ "قدح"۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۳۳۳، رد المحتار ۴/ ۳۸۱، المغنی ۹/ ۱۶۷۔

قواعد

تعریف:

۱- قواعد لغت میں قاعدہ کی جمع ہے، قاعدہ کسی چیز کی بنیاد اور اس کی اصل کو کہتے ہیں، عمارت کے قواعد اس کی وہ بنیادیں ہیں جن پر وہ قائم ہوتی ہے، زجاج نے کہا: قواعد عمارت کے وہ اساطین ہیں جن پر وہ قائم ہوتی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ" (۱) (اور وہ (وقت بھی یاد رکھنے کے قابل ہے) جب ابراہیم اور اسماعیل خانۂ (کعبہ) کی بنیادیں بلند کررہے تھے)۔

خواتین میں قواعد وہ بوڑھی عورتیں ہیں جو درازی عمر کی وجہ سے کام کرنے کے قابل نہ رہی ہوں اور اولاد وحیض کا سلسلہ بھی ختم ہوگیا ہو (۲)۔

اصطلاح میں فقہاء قواعد کا اطلاق چند معانی پر کرتے ہیں جن میں سے بعض مندرجہ ذیل ہیں:

قواعد فقہیہ، قاعدہ فقہیہ ایسا کلی اصول ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہو، حموی نے کہا: قاعدہ فقہیہ ایسا حکم اکثری ہے نہ کہ کلی جو اپنی اکثر جزئیات پر منطبق ہوتا ہے، تاکہ اس سے ان کے احکام معلوم

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۲۷۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات للراغب الأصفہانی: مادہ "قعد"، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۰۹، الکشاف للزمخشری ۱/ ۱۸۷، غمز عیون البصائر ۱/ ۵۱، الموافقات للشاطبی ۱/ ۳۰۔

کئے جائیں، اسی طرح فقہاء خواتین میں قواعد ایسی عورتوں کو کہتے ہیں جو درازی عمر کی وجہ سے حیض اور شادی سے ناامید ہوچکی ہوں۔

فقہاء "قواعد البیت" گھر کی اس بنیاد کو کہتے ہیں جس پر گھر قائم ہوتا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

اصول:

۲- لغت میں اصول اصل کی جمع ہے، یعنی جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہو، یا وہ ہے جس کا محتاج دوسرا ہو اور وہ خود دوسرے کا محتاج نہ ہو۔

شریعت میں اصل ایسی چیز کا نام ہے جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہو، اور اس کی بنیاد دوسری چیز پر نہ ہو، یا اصل وہ ہے جس کا حکم بذات خود ثابت ہو، اور اس پر دوسری چیزیں مبنی ہوں (۲)۔

اصول اور قواعد کے درمیان تعلق یہ ہے کہ قاعدہ کلیہ اپنی جزئیات کے لئے اصل ہوتا ہے۔

اول: قواعد فقہیہ:

۳- علماء نے فقہ کے ایسے قواعد کلیہ بیان کئے ہیں جو متفق علیہ ہیں اور جن پر فی الجملہ فقہ کے مسائل کی بنیاد ہوتی ہے، اور جن کے تحت بے شمار جزئی مسائل آتے ہیں، ایسے بعض قواعد مندرجہ ذیل ہیں:

الف- الأمور بمقاصدہا:

اس قاعدہ سے فقہاء نے کچھ احکام مستنبط فرمائے ہیں، بعض یہ ہیں: ایک شئی قصد کے اعتبار سے حلال بھی ہوتی ہے، اور حرام

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی، غمز عیون البصائر ۱/ ۲۲۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات، التعریفات للجرجانی، المعجم الوسیط: مادہ "اصل"، البحر المحیط ۱/ ۱۵، الموافقات للشاطبی ۱/ ۲۹۔

بھی، مثلاً گرا ہوا سامان (لقطہ) کوئی شخص اس کو محفوظ رکھ کر اس کے مالک کو لوٹانے کی نیت سے اٹھائے تو جائز ہے، لیکن اسی سامان کو اگر کوئی قبضہ کر کے اپنی ملکیت بنا لینے کی نیت سے اٹھائے تو صرف ناجائز نہیں بلکہ اٹھانے والا غاصب وگنہ گار ہوگا وغیرہ [1]۔

ب-الیقین لا یزول بالشک:

سیوطی نے کہا: اس قاعدہ سے طہارت، عبادات، طلاق، عورت کے پاس نفقہ پہنچنے سے اس کا انکار، وطی پر قدرت دینے میں زوجین کے اختلاف، (اجازت لیتے وقت عورت کے) خاموش رہنے اور اس کے رد کر دینے، خرید وفروخت کرنے والوں کے اختلاف، مطلقہ کی جانب سے دعوی حمل وغیرہ مسائل متفرع ہوتے ہیں [2]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

دوم: خواتین میں قواعد:

۴- بعض فقہاء نے کہا: ایسی بوڑھی عورت جس کی طرف رغبت نہیں رہ جاتی، عام طور پر اس کے ظاہر ہوجانے والے اعضاء کی طرف دیکھنا جائز ہے، اسی طرح خود ایسی عورت کے لئے بھی دوپٹہ اور چادر اتار لینا جائز ہے، بشرطیکہ وہ نہ تو ایسے حصوں کو ظاہر کر رہی ہو جس کی طرف مرد دیکھنے کی خواہش رکھتے ہیں، اور نہ وہ اپنی زیب وزینت کا اظہار کر رہی ہو کہ لوگ اسے دیکھیں، البتہ ایسی عورت کے لئے بھی بہتر یہ ہے کہ نوجوان عورت کی طرح خود کو پوری طرح پردہ میں رکھے۔

قرطبی فرماتے ہیں: صرف بوڑھی خواتین کو یہ حکم اس لئے دیا گیا کہ اب ان کی طرف سے دل ہٹ چکے ہوتے ہیں، مردوں کو ان کی طرف رغبت نہیں رہتی، اس لئے ان کے حق میں ایسی چیزیں مباح کردی گئیں جو دوسروں کے لئے مباح نہیں ہیں، اور ان کو مشقت میں ڈالنے والے پردہ کی تکلیف ان سے دور کردی گئی [1]، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَآءِ الّٰتِیْ لَا يَرْجُوْنَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَّضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجٰتٍ بِزِيْنَةٍ وَأَنْ يَّسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ" [2] (اور بڑی بوڑھیاں جنہیں نکاح کی امید نہ رہی ہو ان کو کوئی گناہ نہیں (اس بات میں) کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں (بشرطیکہ) زینت کو دکھلانے والیاں نہ ہوں اور اگر (اس سے بھی) احتیاط رکھیں تو ان کے حق میں اور بہتر ہے، اور اللہ بڑا سننے والا اور بڑا جاننے والا ہے)۔

تفصیل اصطلاح "عجوز" فقرہ/ ۵ میں ہے۔

(۱) غمز عیون البصائر ۱/ ۹۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۰، قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۱/ ۱۴۹۔

(۲) غمز عیون البصائر ۱/ ۱۹۳، ۲۰۳، الأشباہ والنظائر ص ۵۰، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹، ۴۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۰۹، أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۴۱۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۵۹۔

(۲) سورۂ نور/ ۶۰۔

قوامة

تعریف:

۱- قوامہ لغت میں "قام علی الشیئ یقوم قیاماً" سے ماخوذ ہے، یعنی کسی شئ کی حفاظت کرنا اور اس کے مصالح و مفادات کا لحاظ کرنا، اسی سے "القیّم" ہے، یعنی وہ شخص جو کسی چیز کا نگراں ومحافظ اور اس کو درست رکھنے والا ہو، "قوّام" اسی معنی میں "فعال" کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے، جس کا معنی ہے کسی شئ کی نگرانی، اس کی دیکھ ریکھ کا ذمہ دار اور کوشش کے ذریعہ اس کا محافظ۔

بغوی نے کہا: قوام اور قیم ایک معنی میں ہیں، قوام کا لفظ زیادہ بلیغ ہے، یعنی مصالح، تدبیر اور تادیب انجام دینے والا[(۱)]۔

فقہاء کی عبارتوں پر نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ لفظ قوامہ کو درج ذیل معانی میں استعمال کرتے ہیں:

الف- ایسی ولایت جو قاضی کسی بالغ وسمجھ دار شخص کو سپرد کرے کہ وہ نااہل کے مالی معاملات کی انجام دہی میں اس کے مفادات کے مطابق تصرف کرے[(۲)]۔ دیکھئے: "قیم"۔

اس مفہوم میں قیم کو عام طور پر فقہاء قاضی کا وصی کہتے ہیں[(۳)]، اور مالکیہ قیم کو "مقدم القاضی" کہتے ہیں[(۱)]۔

ب- ایسی ولایت جس کی رو سے کسی شخص کو یہ ذمہ داری سونپی جاتی ہے کہ وہ موقوفہ اموال کی حفاظت کرے، اور واقف کی شرط کے مطابق اسے محفوظ وافزائش پذیر باقی رکھنے کا کام کرے[(۲)]۔

ج- ایسی ولایت جس کے مطابق شوہر کو ذمہ داری سونپی جاتی ہے کہ وہ اپنی زوجہ کے امور کا انتظام کرے، اس کی تادیب کرے، اس کو گھر میں رکھے اور باہر نکلنے سے منع کرے[(۳)]۔

فقہاء وقف کے باب میں قیم، ناظر اور متولی کو ایک معنی میں استعمال کرتے ہیں[(۴)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ایصاء:

۲- اِیصاء لغت میں اُوصی کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "أوصی فلان بکذا یوصی إیصاء"، اس سے اسم "وصایۃ" ہے (واؤ پر زبر اور زیر کے ساتھ) اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی دوسرے کو کسی خاص کام کی انجام دہی کی ذمہ داری سونپی جائے، خواہ اس کام کی انجام دہی طلب کرنے والے کی زندگی میں ہو یا اس کی وفات کے بعد[(۵)]۔

اصطلاح میں "اِیصاء" وصیت کے معنی میں ہے، بعض فقہاء کے نزدیک یہ ایک انسان کا دوسرے کو اپنی وفات کے بعد اپنی جگہ کسی خاص تصرف یا اپنے چھوٹے بچوں کے معاملات کی انجام دہی اور ان کی رعایت کے لئے مقرر کرنا ہے، یہ مقرر کیا گیا شخص وصی کہلاتا ہے۔

---

(۱) الکلیات ۴/ ۵۳، ۵۴، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۹، تفسیر البغوی ۱/ ۴۲۲، بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز ۱/ ۳۰۷، ۳۰۹، التسہیل لعلوم التنزیل ۱/ ۱۴۴، المعجم الوسیط۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۱۴، القلیوبی ۳/ ۱۷۷۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۲۹۳ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۹۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۰۹۔

(۳) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۹، بدائع الصنائع ۴/ ۱۶۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۱، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۰۵۔

(۵) المغرب، مختار الصحاح۔

لیکن کسی دوسرے کو اپنی زندگی میں کسی کام کی انجام دہی کے لئے اپنا قائم مقام بنانے کو اصطلاح میں ''ایصاء'' نہیں کہا جاتا ہے، بلکہ اسے وکالت کہتے ہیں، دیکھئے: ''ایصاء'' (فقرہ/۱)۔

بعض فقہاء نے وصی اور قیم کے درمیان فرق کرتے ہوئے بتایا ہے کہ قیم وہ ہے جسے مال کی حفاظت، اس کی نگرانی اور آمدنی کو جمع کرنے کا کام سونپا گیا ہو، تصرف کا نہیں، اور وصی وہ ہے جسے تصرف اور حفاظت دونوں کی ذمہ داری دی گئی ہو، پس وصی تصرف اور حفاظت دونوں میں وکیل کے درجہ میں ہوتا ہے، لیکن ابن مازہ نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ فرق پہلے تھا، اب ہمارے زمانہ میں قیم اور وصی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے [(۱)]۔

ب- وکالۃ:

۳- وکالت ایک شخص کا کسی دوسرے کو کسی مملوکہ تصرف میں جو قابل نیابت ہو اپنا قائم مقام مقرر کرنا ہے تاکہ وہ اس کی زندگی میں وہ کام انجام دے، اس طرح وکالت اس اعتبار سے قوامۃ کے مشابہ ہے کہ دونوں میں کسی دوسرے کو اپنی نیابت میں بعض امور کی انجام دہی سونپی جاتی ہے، البتہ قوامہ اس لحاظ سے وکالت سے مختلف ہے کہ قوامہ میں کام کی تفویض عموماً قاضی کی طرف سے ہوتی ہے، جبکہ وکالت میں قاضی کی طرف سے تفویض کی شرط نہیں ہوتی۔

ج- ولایۃ:

۴- ولایت کا معنی لغت میں محبت اور نصرت ہے [(۲)]۔

اصطلاح میں ولایت دوسرے پر قول کو نافذ کرنا ہے، اسی مفہوم میں وصی اور وقف کے نگراں کی ولایت ہے، اور ادائیگی صدقۃ الفطر کے وجوب کی ولایت ہے [(۱)]۔

ولایت ''قوامۃ'' سے عام ہے۔

قوامۃ کے احکام:

قوامہ کے کچھ احکام مندرجہ ذیل ہیں:

محجور علیہم (جن کو تصرف سے روک دیا گیا ہو) پر قوامہ:

۵- بچہ، مجنون، معتوہ، بے وقوف اور غافل و لاپرواہ پر قوامہ ثابت ہوتی ہے۔

ان لوگوں کے اموال پر ولایت کسے حاصل ہوگی، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، ہر فقیہ نے ترتیب میں ایسے شخص کو مقدم رکھا ہے جسے انہوں نے محجور کے تئیں زیادہ مشفق اور اس کے مفاد کا زیادہ خیال رکھنے والا سمجھا ہے۔

تفصیل اصطلاح ''ولایۃ''، ''وصي''، ''قیم'' (فقرہ/۴) اور ''إیصاء'' (فقرہ/۹، ۱۱) میں ہے۔

مفقود کے مال پر نگراں کا تقرر:

۶- اگر کوئی شخص غائب ہو جائے اور معلوم نہ ہو کہ وہ کہاں ہے، نہ یہ معلوم ہو سکے کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا ہے، تو قاضی ایسے شخص کو مقرر کرے گا، جو اس کے مال کی حفاظت کرے، اس کی نگرانی کرے اور اس کے حقوق وصول کرے، اس لئے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے لئے نگراں مقرر کیا گیا ہے جو اپنی دیکھ ریکھ سے عاجز ہو، اور غائب شخص بھی عاجز ہے تو وہ بھی بچہ اور مجنون کی طرح ہوگا، اور اس کے اموال

(۱) شرح أدب القاضی للخصاف ۱/ ۲۸۴، ۲۸۵۔
(۲) المغرب۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۶۔

کے لئے کسی شخص کی تقرری میں اس کا مفاد ہے، لہذا قاضی یہ کام انجام دے گا[1]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مفقود''۔

وقف پرنگراں مقرر کرنا:

۷- فقہاء کی رائے ہے کہ دراصل وقف کے امور کی تولیت کا حق واقف کو ہے، لہذا اگر واقف اپنے لئے یا کسی دوسرے کے لئے اس کی شرط لگادے تواس کی شرط پر عمل کیا جائے گا[2]۔

لیکن اگر واقف کسی کے حق میں ولایت کی شرط نہ لگائے، یا اس کی شرط لگائے لیکن جس کے حق میں شرط لگائی ہو وہ وفات پا جائے تو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح ''وقف'' میں ہے۔

بیوی پر شوہر کی حکمرانی:

۸- شوہر اپنی بیوی کا حکمراں ہوتا ہے، اس سے مقصود یہ ہے کہ شوہر اپنی زوجہ کا امین ہے، اس کے امور کا اور اس کے اموال کی درستگی کا وہ ذمہ دار ہوگا[3]، اور زوجہ کو حکم دینا اور روکنا بھی اسی کا کام ہوگا جس طرح والی اپنی رعیت کے لئے ہوتا ہے[4]۔

ابن کثیر نے آیت قرآنی ''اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ''[5] (مردعورتوں کے سردھرے ہیں) کی تفسیر میں لکھا ہے:

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۴۰ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۶، تبیین الحقائق ۳/ ۳۱۰۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۰۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸۴، ۴۰۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸، المغنی ۵/ ۶۴۷، کشاف القناع ۴/ ۲۶۵۔
(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۳۰ طبع دار الکتب العلمیہ۔
(۴) الکشاف للزمخشری ۱/ ۵۲۳ طبع دار المعرفہ بیروت۔
(۵) سورۂ نساء/ ۳۴۔

مردعورت کا نگراں ہے، یعنی وہ عورت کا سردار اور سربراہ اور اس پر حاکم ہے، جب وہ کجروی اختیار کرے گی تو وہ اس کی تادیب کرے گا[1]۔

جصاص نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے: مرد عورتوں کی تادیب، تدبیر، نگہداشت اور حفاظت کا کام کریں گے، کیونکہ اللہ تعالی نے عقل ورائے میں مرد کو عورت پر فضیلت دی ہے، نیز اللہ نے عورت پر خرچ کرنے کی ذمہ داری مرد پر ڈالی ہے، یہ آیت چند معانی پر دلالت کرتی ہے: مرد کو عورت پر مرتبہ میں فوقیت حاصل ہے، اور وہی اس کی تدبیر وتادیب کا ذمہ دار ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کو حق ہے کہ بیوی کو اپنے گھر میں روکے رکھے اور باہر نکلنے سے منع کردے، اور عورت پر واجب ہے کہ جب تک کوئی گناہ کی بات نہ ہو شوہر کی اطاعت کرے اور اس کی فرمانبرداری بجالائے، آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس پر بیوی کا نفقہ واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَبِمَآ أَنفَقُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ''[2] (اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے)۔

اس آیت پر تبصرہ کرتے ہوئے زمخشری فرماتے ہیں: اس آیت میں دلیل ہے کہ ولایت کا استحقاق فضیلت کی وجہ سے ہے، غلبہ طاقت، اور قہر کی وجہ سے نہیں ہے[3]۔

حکمرانی کے اسباب:

۹- علماء نے ذکر کیا ہے کہ مرد کو تین وجوہ سے عورت پر حکمرانی حاصل ہوتی ہے:

(۱) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۹۱ طبع عیسی الحلبی۔
(۲) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۸۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی، سورۂ نساء/ ۳۴۔
(۳) الکشاف للزمخشری ۱/ ۵۲۳ طبع دار المعرفہ۔

اول: کمال عقل وشعور [۱]، قرطبی فرماتے ہیں: مردوں کو عقل و تدبیر کا زائد حصہ عطا ہوا ہے، اسی وجہ سے انہیں عورتوں پر حکمرانی کا حق دیا گیا ہے [۲]۔

دوم: دین کا کمال [۳]۔

سوم: مال خرچ کرنا یعنی مہر اور نفقہ دینا [۴]، آیت قرآنی: **"الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ"** [۵] (مرد عورتوں کے سردھرے ہیں، اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے، اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے) کی تفسیر میں ابن کثیر نے لکھا ہے: یعنی مہر، نفقہ اور وہ ذمہ داریاں جو اللہ نے اپنی کتاب اور اپنے نبی کی سنت میں مردوں پر مقرر فرمائی ہیں، پس مرد بذات خود بھی عورت سے افضل ہے، اور اسے عورت پر فضیلت بھی حاصل ہے، اس لئے مناسب ہوا کہ وہ عورت پر نگراں ہو [۶]۔

دیکھئے: "زوج" (فقرہ/ ۲، ۱۱)، "زوجۃ" (فقرہ/ ۱۴، ۱۶)۔

عورت پر مرد کی حکمرانی کا تقاضا:

۱۰- عورت پر مرد کی حکمرانی کا تقاضا یہ ہے کہ مرد مہر ادا کرے، نفقہ دے، حسن معاشرت اختیار کرے، اپنی زوجہ کو پردہ میں رکھے، اسے اللہ کی اطاعت کا حکم دے، اور شعائر اسلام نماز وروزہ وغیرہ بتائے، عورت کی ذمہ داری ہے کہ شوہر کے اموال کی حفاظت کرے اس کے اہل خانہ کے ساتھ حسن سلوک کرے، اس کی فرمانبرداری کرے اور نیک باتوں میں اس کا کہنا مانے [۱]۔

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۳۱۔
(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۹۔
(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۳۱۔
(۴) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۳۱۔
(۵) سورۂ نساء/ ۳۴۔
(۶) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۹۱۔

قود

دیکھئے: "قصاص"۔

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۳۰ طبع دار الکتب العلمیہ۔

قول

تعریف:

۱- قول لغت میں کلام کو کہتے ہیں، یا ہر وہ لفظ جو زبان سے ادا ہو خواہ وہ تام ہو یا ناقص۔

قول کا لفظ مجازاً حال پر دلالت کے لئے استعمال ہوتا ہے، مثال کے طور پر "قالت له العينان: سمعا وطاعة" ان کی آنکھوں نے تسلیم ورضا کا اظہار کیا۔

قول ہی قیل، مقالہ (مقولہ) اور مذہب بھی ہے، قول کی جمع اقوال اور اقاویل ہے، اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۲- اس پر امت کا اتفاق ہے کہ اگر قائل مکلّف ہو تو وہ اپنے قول کا ذمہ دار ہوگا، خواہ اچھی بات ہو یا بری، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ"[۲] (وہ کوئی لفظ منہ سے نہیں نکالنے پاتا، مگر یہ کہ اس کے آس پاس ہی ایک تاک میں لگا رہنے والا تیار ہے) اور غیر مجبور مکلّف شخص کا کفریہ قول کفر ہوگا۔

(۱) غریب القرآن للأصفہانی، لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، القاموس المحیط، التعریفات للجرجانی۔

(۲) سورۂ ق/۱۸۔

فقہاء نے کہا ہے کہ قول کبھی واجب ہوتا ہے جیسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (اچھی بات کا حکم دینا اور بری باتوں سے روکنا)، اور کبھی حرام ہوتا ہے جیسے جھوٹی شہادت دینا، غیبت کرنا وغیرہ، کبھی مستحب ہوتا ہے جیسے نبی علیہ السلام پر کثرت سے درود پڑھنا، اور کبھی مکروہ ہوتا ہے جیسے مکروہ چیز پر بسم اللہ پڑھنا، اور مذکورہ امور کے علاوہ میں مباح ہوتا ہے[۱]۔

عقود کا تعلق عموماً قول سے ہوتا ہے:

۳- چونکہ قول ہی انسان کے دل کی بات کے لئے دلیل اور تعریف ہوتے ہیں، اس لئے شارع نے عقود و معاملات کے لئے کچھ ایسے صیغے مقرر فرمائے ہیں جن کے تلفظ کے بغیر وہ مکمل نہیں ہوتے، اس لئے کہ یہ عقود اسی وقت درست ہوتے ہیں جب رضامندی پائی جائے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "يٰأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنكُمْ"[۲] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، اور نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "إنما البيع عن تراض"[۳] (بیع تو باہمی رضامندی سے ہوتی ہے) اور رضامندی ایک مخفی امر ہے جس کی واقفیت نہیں ہوسکتی ہے تو حکم کو ظاہری سبب کے ساتھ مربوط کر دیا گیا، جو قول یعنی ایجاب وقبول ہے[۴]۔

(۱) القواعد للعز بن عبدالسلام ۱/۱۹۰۔

(۲) سورہ نساء/۲۹۔

(۳) حدیث: "إنما البيع عن تراض" کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۳۷) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے الزوائد (۲/۱۰) میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/۳، ۲۳۸، إعلام الموقعین ۳/۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/۲، بدائع الصنائع ۵/۱۳۳۔

دعوی میں قول قبول کرنا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دعوی میں مدعی کا قول بینہ کی بنیاد پر قبول کیا جائے گا، جبکہ انکار کرنے والے کا قول قسم لے کر قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "البينة على من ادعى واليمين على من أنكر"[1] (دعوی کرنے والے پر بینہ پیش کرنا ہے، اور انکار کرنے والے پر یمین)۔

تفصیل اصطلاح "دعوی" فقرہ/ ۱۲ میں ہے۔

سیوطی فرماتے ہیں: چند مسائل میں بغیر یمین کے قول قبول کیا جائے گا (وہ مسائل درج ذیل ہیں):

۱- جس شخص پر زکاۃ واجب ہو اور وہ کسی ایسی بات کا دعوی کرے جس سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، مثلاً وہ کہے: یہ افزائش سال کے بعد ہوئی ہے یا نصاب کے علاوہ میں سے ہے، (تو اس کی بات قبول کرلی جائے گی)، اس لئے کہ اصل براءت ذمہ ہے۔

۲- کوئی شخص اپنے والد کی طرف سے حج کرنے والے کو کرایہ پر لے، اجیر کہے: میں نے حج کرلیا، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا اور اس پر نہ یمین واجب ہوگی اور نہ بینہ، اس لئے کہ بینہ کے ذریعہ اس کو صحیح کرنا تو ممکن نہیں ہے، اسی طرح اگر وہ اجیر سے کہے: تم نے اپنے احرام میں رہتے ہوئے جماع کرلیا اور احرام کو فاسد کردیا ہے، اجیر اس سے انکار کرے تو اجیر کا قول قبول کیا جائے گا، اسی طرح اگر وہ دعوی کرے کہ اجیر بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھ گیا ہے یا اپنے احرام میں اس نے کسی شکار کو قتل کردیا ہے وغیرہ تو اجیر کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ ان تمام باتوں میں امین ہے۔

(۱) حدیث: "البينة على المدعي......" کی روایت دارقطنی (۱۱۰/۳) نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳۹/۴) میں اس حدیث کے مرسل ہونے اور اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

۳- اگر باپ یا دادا پاک دامن رہنا چاہتے ہیں اور نکاح کی ضرورت کا دعوی کریں تو بغیر قسم کے ان کا قول قبول کرلیا جائے گا، اس لئے کہ ایسے معاملہ میں ان سے حلف لینا ان کے شایان شان نہیں ہے۔

۴- تین طلاق یافتہ عورت اگر دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور اس کے ساتھ جنسی تعلق قائم ہوجانے کا دعوی کرے، تو پہلے شوہر کے لئے اس کے حلال ہوجانے کے سلسلے میں اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

۵- عنین اگر وطی کرلینے کا دعوی کرے تو فسخ نکاح کے دفع کے لئے اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

۶- شرط بکارت کے ساتھ نکاح کرنے والی خاتون اگر دعوی کرے کہ شوہر کے وطی کرنے سے بکارت زائل ہوگئی ہے تو عدم فسخ نکاح کے لئے اس کا قول قبول کیا جائے گا، اور مہر کے مکمل نہ ہونے کے سلسلے میں شوہر کا قول قبول کیا جائے گا۔

۷- وکیل اگر دعوی کرے کہ اس نے خریدار سے قیمت پر قبضہ کر کے فروخت کنندہ کے حوالہ کردی ہے، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا یہاں تک کہ اس پر تاوان لازم نہیں ہوگا[1]۔

ابن قدامہ نے کہا: جس کے پاس ودیعت رکھی جائے وہ امین ہے اور ودیعت تلف ہونے کے بارے میں اس کا قول قبول کیا جائے گا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ ابن المنذر نے کہا: میرے علم کے مطابق اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے کہ امانت دار اگر ودیعت کی پوری حفاظت کرے پھر کہے کہ وہ ضائع ہوگئی ہے تو اس کا قول قبول کیا جائے گا[2]۔

ان تمام موضوعات کی تفصیلات ان کی اصطلاحات میں ہیں۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۵۱۰۔
(۲) المغنی ۳۹۵/۶، ۳۹۶۔

قول الصحابی

تعریف:

۱- قول لغت میں ہر وہ لفظ ہے جو زبان سے ادا ہو، تام ہو یا ناقص، قول کا اطلاق آراء اور اعتقادات پر بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: اس مسئلہ میں یہ فلاں کا قول ہے، یعنی ان کی رائے ہے، آراء کو اقوال کہنے کا سبب یہ ہے کہ آراء مخفی ہوتی ہیں، ان کا علم قول یا اس کے قائم مقام قرینۂ حال کے بغیر نہیں ہوسکتا ہے، تو چونکہ قول کے بغیر رائے ظاہر نہیں ہوتی ہے اس لئے رائے کو قول کہا گیا [۱]۔

اور اصطلاحی معنی اپنے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

صحابی لغت میں صحبت سے مشتق ہے، اس کا معنی دیکھنا، ایک ساتھ بیٹھنا اور ایک ساتھ زندگی گذارنا ہے [۲]۔

اصطلاح میں صحابی وہ ہیں جنہوں نے ایمان کی حالت میں نبی کریم ﷺ سے ملاقات کی ہو اور اسلام پر ان کی موت ہوئی ہو [۳]۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ قول صحابی ایسے قول کو کہتے ہیں جو نبی ﷺ کے کسی صحابی سے منقول ہو، اور انہوں نے اسے نبی کی طرف منسوب نہ کیا ہو اور نہ وہ مرفوع کے حکم میں ہو۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۳) الإصابہ ۱/۷، فتح الباری ۷/۴، علوم الحدیث لابن الصلاح ر ۲۶۳۔

قول صحابی سے متعلق احکام:

۲- اہل اصول کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اجتہادی مسائل میں ایک صحابی کا قول دوسرے صحابی کے خلاف حجت نہیں ہے، خواہ وہ صحابی مجتہد ہوں یا امام، حاکم ہوں یا مفتی، ہاں تابعین اور ان کے بعد کے مجتہدین پر قول صحابی کے حجت ہونے میں اختلاف مشہور ہے، اور اس سلسلہ میں چند اقوال ہیں [۱]:

اول: قول صحابی مطلقاً حجت نہیں ہے جس طرح دوسرے مجتہدین کا قول حجت نہیں ہے، یہ امام شافعی کا جدید قول ہے، شافعیہ میں سے جمہور اہل اصول کا مذہب یہی ہے، امام احمد نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے، اور ان کے اصحاب میں سے ابو الخطاب نے اسے ہی اختیار کیا ہے، مالکیہ میں سے عبد الوہاب نے کہا: یہی صحیح ہے جو امام مالک کے مذہب کا تقاضا بھی ہے، اس لئے کہ وہ اجتہاد کے وجوب اور صحیح غور وفکر کے نتیجہ کی اتباع پر صریح ہے، انہوں نے کہا: صحابہ کے اختلاف میں وسعت نہیں ہے، وہ یا تو خطاء ہے یا درست۔

دوم: قول صحابی حجت شرعیہ ہے جو قیاس پر مقدم ہے، یہ اکثر حنفیہ کی رائے ہے، امام مالک سے بھی یہ منقول ہے اور یہی امام شافعی کا قدیم قول ہے، ابو سعید بردعی نے کہا: صحابی کی تقلید کرنا واجب ہے، اس کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا جائے گا، ہم نے اپنے مشائخ کو اسی رائے پر پایا ہے، محمد بن حسن فرماتے ہیں: ہمارے متقدمین اصحاب سے کوئی متعین رائے منقول نہیں ہے، امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ جب کسی رائے پر صحابہ متفق ہوں تو ہم اسے تسلیم کریں گے، اور جب تابعین کی رائے ہو تو ہم پرکھیں گے (اس لئے کہ وہ خود تابعی تھے)، لہٰذا بغیر اجماع کے ان کی رائے ثابت نہیں ہوگی۔

سوم: قول صحابی اس وقت حجت ہے جب اس کے ساتھ قیاس بھی

(۱) إرشاد الفحول ر ۲۲۶، البحر المحیط ۶/ ۵۳۔

شامل ہو، ایسے قول کو اس قیاس پر مقدم رکھا جائے گا جس کے ساتھ قول صحابی نہ ہو، یہی امام شافعی کے قول جدید کا ظاہر ہے، اور ''الرسالہ'' میں اسی کی صراحت فرمائی ہے، فرماتے ہیں: اصحاب نبی ﷺ کے اقوال جب علاحدہ علاحدہ ہوں تو ہم اس قول کو اختیار کرتے ہیں جو قرآن یا سنت یا اجماع کے موافق ہو، یا جو قیاس میں زیادہ صحیح ہو۔

اور اگر ایک صحابی کا قول ہو، اور صحابہ میں سے کسی اور کا قول اس صحابی کی موافقت میں یا اس کے خلاف معلوم نہ ہو تو اس ایک صحابی کے قول کی اتباع کروں گا، جبکہ مسئلہ میں مجھے نہ کتاب اللہ میں حکم ملے نہ سنت میں نہ اجماع میں اور نہ کوئی ایسی چیز ملے جس کا حکم اس مسئلہ پر لگایا جائے، یا جس پر قیاس کیا جا سکے[1]۔

چہارم: قول صحابی اس وقت حجت ہے جب قیاس کے خلاف ہو، اس لئے کہ اس مخالفت کا محمل صرف یہی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے سن کر کہا ہو، تو یہی سمجھا جائے گا کہ انہوں نے سن کر یہ رائے دی ہے، ابن برہان نے ''الوجیز'' میں کہا: یہی واضح حق ہے، فرماتے ہیں: امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے مسائل سے یہی معلوم ہوتا ہے[2]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) الرسالہ ر ۵۹۶ فقرہ (۱۸۰۵) اپنے رفیق کے ساتھ مکالمہ میں، ارشاد الفحول ر ۲۲۶، البحر المحیط ۶ ر ۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البحر المحیط ۶ ر ۵۹۔

قوۃ

تعریف:

۱ – قوت کا معنی لغت میں: رسی کی بانٹوں میں سے ایک بانٹ، یا اس کا ایک تانت، یا ایک گچھا ہے، حدیث شریف میں ہے: ''لینقضن الإسلام عروة عروة کما ینقض الحبل قوة قوة''[1] (اسلام کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے اسی طرح توڑ دیا جائے گا جس طرح رسی کی ایک ایک بانٹ توڑ دی جاتی ہے)، پھر یہ لفظ ضعف کے بالمقابل معنی میں مشہور ہو گیا، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''قوی الرجل والضعیف یقوی قوة'' مرد اور کمزور طاقتور ہو گیا، قوۃ کی جمع قُوَی ہے، جیسے غرفۃ کی جمع غُرَف ہے، قوت جسم کے اندر ہوتی ہے، اسی سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى، ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوٰى''[2] (انہیں بڑی قوت والا (فرشتہ) سکھاتا ہے پیدائشی طاقت ور، پھر وہ اصلی صورت پر ظاہر ہوا)، اسی طرح نفسیاتی معنوی امور میں بھی قوت ہوتی ہے جیسے عقل وغیرہ، اسی معنی میں حضرت موسی علیہ السلام کو اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: ''فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَّأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا''[3] (انہیں قوت کے ساتھ پکڑ لو اور اپنی قوم کو حکم دو کہ اس کے اچھے اچھے (احکام) کو لازم کر لیں) یعنی

(۱) حدیث: ''لینقضن الإسلام عروة...'' کی روایت احمد نے (المسند ۴ ر ۲۳۲ طبع دار الفکر) میں کی ہے۔

(۲) سورۂ نجم ر ۵، ۶۔

(۳) سورۂ أعراف ر ۱۴۵۔

اپنے دین اور حجت میں تختیوں کو پکڑلو، اور اللہ کا ارشاد ہے: "يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ"[1] (اے یحییٰ کتاب کو مضبوط پکڑو) یعنی کوشش کے ساتھ[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استطاعۃ:

۲- جوہری کہتے ہیں: استطاعت کا معنی طاقت ہے، ابن بری نے کہا: ایسا ہی ہے جیسا ذکر کیا گیا، البتہ استطاعت انسان کے لئے خاص ہے، اور طاقت عام ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "**جمل مطيق لحمله**" (اونٹ اپنا بوجھ اٹھانے کی طاقت رکھنے والا ہے) "**جمل مستطيع**" نہیں کہتے ہیں[3]۔

قوت اور استطاعت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ استطاعت قوت سے خاص ہے۔

ب-قدرۃ:

۳- قدرت کا معنی لغت میں کسی شئ کی قوت رکھنا اور اس پر قادر ہونا ہے، قدرت اس ادنی قوت کا نام ہے جس کے ذریعہ مامور شخص اپنے اوپر لازم جسمانی یا مالی ذمہ داری کو ادا کرنے پر قادر ہو جائے[4]۔

قوت اور قدرت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ قدرت قوت کے درجات میں سے ایک درجہ ہے۔

(۱) سورۂ مریم ر ۱۲۔

(۲) لسان العرب، تفسیر الماثور للسیوطی فی تفسیر الآیہ۔

(۳) لسان العرب مادہ: "طاق" اور "طاع"۔

(۴) التعریفات للجرجانی۔

قوت سے متعلق احکام:

قوت کی فضیلت:

۴-قوت ایک فطری خصلت ہے جس سے اللہ اپنے جس بندہ کو چاہتا ہے نوازتا ہے، اور اس میں ایک کو دوسرے پر فضیلت دیتا ہے جس طرح رزق اور دیگر عطایا میں اللہ تعالی لوگوں کے درمیان ایک کو دوسرے پر فضیلت دیتا ہے، اللہ کی طرف سے یہ ایک عظیم نعمت اور بڑا فضل ہے ان لوگوں کے لئے جو اس کی قدر پہچانیں اور شکر الہی کے طور پر اس کا بہترین استعمال کریں، اس لئے کہ امت کے لئے خیر کے حصول، شر کے دفع، منکر کے ازالہ اور معروف کے حکم کے لئے یہ بہترین ذریعہ ہے، اس لئے مومن کو چاہئے کہ وہ اپنی ذات میں قوی ہو، اسی طرح پوری مسلم جماعت کو بھی اجتماعی حیثیت میں طاقتور ہونا چاہئے۔

صحیح حدیث میں ہے: "**المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير**"[1] (طاقتور مومن بہتر اور اللہ کے نزدیک ضعیف مومن سے زیادہ محبوب ہوتا ہے، ویسے ہر ایک میں خیر ہے)۔

قوت کے اسباب اختیار کرنا:

۵- قوت کے اسباب اختیار کرنا مسلمانوں کا فریضہ ہے، خواہ وہ اسباب جس قسم، رنگ اور نوعیت کے ہوں، مادی ہوں یا معنوی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ**"[2] (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو قوت سے) اس آیت میں خطاب تمام مسلمانوں

(۱) حدیث: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله......" کی روایت مسلم (۴ر ۲۰۵۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ أنفال ر ۶۰۔

سے ہے، اس لئے کہ جس کام کا حکم دیا گیا ہے وہ تمام مسلمانوں کا فریضہ ہے، اور ان تمام وسائل کو شامل ہے جنہیں وہ اختیار کرسکتے ہوں، اور جنگ میں مفید ہوں، خواہ مادی وسائل ہوں جیسے ہتھیار، خرچ کرنا، فنون حرب میں مجاہدین کی تربیت، مختلف انواع کے ہتھیار استعمال کرنے کی مہارت، کیونکہ قرآن میں ''مَااسْتَطَعْتُمْ'' کا لفظ استعمال ہوا ہے، یا وہ وسائل معنوی ہوں جیسے آپس میں خالص محبت کرنا، اتحاد و اتفاق، اللہ پر اعتماد، امام کی اجازت کے بغیر میدان جنگ میں نہ اترنا، فوج کی قیادت کے لئے ایسے امیر کو منتخب کرنا جس کی دین داری قابل اعتماد ہو، خوف خدا کی نصیحت، لوگوں سے میدان جہاد میں ثابت قدم رہنے اور راہ فرار اختیار نہ کرنے پر بیعت لینا اور اس کے علاوہ وہ تمام امور جو جسمانی یا معنوی قوت کا ذریعہ ہوں۔

قوت کی ان دونوں قسموں کے اسباب اختیار کرنا مسلمانوں پر فرض ہے، اس لئے کہ قرآنی حکم ہے: ''وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّنْ قُوَّةٍ'' اور یہ ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب نے اپنے ماحول میں میسر ہر وہ جائز کام کیا جس سے بلند ہمتی اور کمال مردانگی معلوم ہو، اور جو جسمانی قوت کے حصول اور سستی اور آرام پسندی کے خاتمہ کا سبب ہو[1]۔

تفصیل اصطلاح ''عُدّۃ'' (فقرہ/ ۲، ۳) میں ہے۔

جس کو امیر بنایا جائے یا جس کو یتیم اور مجنون وغیرہ کے امور کی ذمہ داری دی جائے اس کے لئے قوت کی شرط لگانا:

٦- جس کو امیر بنایا جائے یا جس کو یتیموں اور پاگلوں کے معاملات یا اموال وقف کی ذمہ داری سپرد کی جائے، اس کے لئے شرط ہے کہ اس کے اندر اس کام کو انجام دینے کی قدرت ہو، کسی ایسے شخص کو وہ ذمہ داری سپرد کرنا جائز نہیں جو اس کو انجام دینے کی قدرت نہیں رکھتا ہو، اسی طرح جو شخص اپنے اندر انجام دینے کی قوت محسوس نہیں کرتا اس کے لئے ایسی ذمہ داری قبول کرنا جائز نہیں ہوگا[1]، چنانچہ حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: ''**قلت يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: "يا أباذر! إنک ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها**''[2] (میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا مجھے آپ عامل مقرر نہیں کریں گے؟ وہ کہتے ہیں: حضور ﷺ نے میرے مونڈھے پر اپنا ہاتھ مارا، پھر فرمایا: اے ابوذر! تم کمزور ہو اور یہ ذمہ داری امانت ہے، یہ روز قیامت باعث شرمندگی اور ندامت ہوگی، سوائے ایسے لوگوں کے جو اسے اس کے حق کے ساتھ قبول کریں اور اس کے تئیں ذمہ داری کو ادا کریں)۔

---

(۱) تفسیر الخازن، الفتوحات الإلہیۃ من تفسیر البغوی، سورۂ أنفال کی آیت نمبر ٦٠ کی تفسیر، سورۂ توبہ کی آیت ٤٦، اور سورۂ بقرہ/ ١٩٥، نہایۃ المحتاج ٧/ ٦٠ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) السیاسۃ الشرعیہ ص ١٥ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الکتب العربیہ۔

(۲) حدیث ابی ذر: ''قلت يا رسول الله، ألا تستعملني......'' کی روایت مسلم (٣/ ١٤٥٧) نے کی ہے۔

قیٔ

تعریف:

۱-قیٔ لغت میں: قاء کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "قاء الرجل ماأكله قيئاً" (انسان نے جو کھایا تھا قے کردیا) باب "ضرب" سے ہے، پھر مصدر کا اطلاق (قے میں) پھینکے گئے کھانے پر ہونے لگا، "استقاء استقاءة اور تقيأ" کا مطلب بتکلف قے کرنا ہے، باب تفعیل میں یہ فعل متعدی ہوجاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "قيّأه غيره"[۱] (دوسرے نے اس کو قے کرائی)۔

اصطلاح میں قے وہ کھانا ہے جو معدہ میں ٹھہر جانے کے بعد باہر نکلے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

قلس:

۲-قلس کا معنی لغت میں قذف (پھینکنا) ہے، اس کا باب "ضرب" ہے، خلیل نے کہا: "قلس" وہ ہے جو حلق سے نکلے، منہ بھر ہو یا اس سے کم، یہ قے نہیں ہے، اگر لوٹ کر آئے تو وہ قے ہے[۳]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[۴]، دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ قلس قے سے کم درجہ کی چیز ہوتی ہے۔

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵ طبع عیسی الحلبی، الإقناع للخطیب ۱/ ۵۲۔
(۳) مختار الصحاح۔
(۴) العنایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۲۹، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۴۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۱۔

قے سے متعلق احکام:

قے سے متعلق کچھ احکام ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

قے کی طہارت ونجاست:

۳-قے کی طہارت اور اس کی نجاست کے بارے میں آراء مختلف ہیں۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس کی نجاست کے قائل ہیں، ہر ایک کے نزدیک اس کی تفصیل ہے، مالکیہ ایسی قے کی نجاست کے قائل ہیں جس کی حالت کھانے سے متغیر ہوا گرچہ وہ گندگی کے کسی وصف کے مشابہ نہ ہو۔

حنفیہ نے کہا: قے نجاست غلیظہ ہے، اس لئے کہ ہر وہ چیز جو انسان کے بدن سے نکلے اور وہ طہارت حاصل کرنے کا سبب بن جائے تو وہ نجاست غلیظہ ہے، حنفیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۱]، انہوں نے حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "يا عمار إنما يغسل الثوب من خمس: من الغائط، والبول، والقيء، والدم، والمني"[۲] (اے عمار! کپڑے کو پانچ چیزوں سے دھویا جاتا ہے، پاخانہ، پیشاب، قی، خون اور منی سے)، یہ اس وقت ہے جب قے منہ بھر کر ہو، اگر منہ بھر سے کم ہو تو امام ابو یوسف کے مختار قول کی رو سے وہ طاہر

(۱) الاختیار شرح المختار ۱/ ۳۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، مراقی الفلاح شرح نور الإیضاح ص ۸۳، فتح القدیر ۱/ ۱۴۱ طبع المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۵ھ۔
(۲) حدیث: "يا عمار، إنما يغسل الثوب من خمس......" کی روایت دار القطنی (۱/ ۱۲۷) نے حضرت عمار بن یاسر سے کی ہے اور ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں دو راوی ضعیف ہیں۔

ہوگی (۱)، ''فتاوی نجم الدین نسفی'' میں ہے: بچہ دودھ پیئے پھر قے کردے جو ماں کے کپڑوں پر لگ جائے، اگر وہ قے منہ بھر کر ہو تو نجس ہوگی، اور کپڑے پر لگی مقدار ایک درہم سے زائد ہو تو اس میں نماز نہیں ہوگی، حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ قے جب تک زیادہ نہ ہو مانع نہ ہوگی، اس لئے کہ اس میں پورے طور پر تبدیلی پیدا نہیں ہوتی ہے، اور یہی رائے صحیح ہے (۲)۔

پستان پر اگر بچہ قے کردے، پھر بچہ دودھ چوس لے، یہاں تک کہ قے کا اثر ختم ہوجائے تو پستان پاک ہوجائے گا، لہذا اگر وہ اسی حال میں نماز پڑھے تو نماز درست ہوجائے گی (۳)۔

شافعیہ کے نزدیک قے نجس ہے، گرچہ اس میں تبدیلی نہ آئی ہو، کیونکہ وہ معدہ تک پہنچ چکا ہوتا ہے، خواہ پانی ہی ہو اور بغیر کسی تبدیلی کے فوراً باہر آجائے، اس لئے کہ معدہ تبدیل کر ہی دیتا ہے، پس وہ ایسا کھانا ہے جو پیٹ کے اندر بدبو اور خرابی میں تبدیل ہوگیا ہے، لہذا وہ پاخانہ کی طرح نجس ہوگا، انہوں نے اس پر سابقہ حدیث سے ہی استدلال کیا ہے (۴)، وہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص قے میں مبتلا ہو تو کپڑے اور بدن میں قے معاف ہوگی اگرچہ وہ زیادہ ہو، جیسے مچھروں کا خون۔

اس میں مبتلا ہونے سے مراد یہ ہے کہ قے اتنی زیادہ ہو کہ بہت کم جگہ اس سے خالی ہو (۵)، انہوں نے قے کے حکم سے شہد کو مستثنی رکھا ہے، اور کہا ہے کہ یہ پاک ہے، قابل معافی ناپاک نہیں ہے (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک قے نجس ہے، اس لئے کہ وہ ایسا کھانا ہے جو پیٹ میں تبدیل ہوکر پاخانہ کی طرح خراب ہوگیا ہے (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک قے کی قابل معافی مقدار کے سلسلہ میں روایات مختلف ہیں، امام احمد سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: قے میرے نزدیک خون کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ وہ انسان سے سبیلین کے علاوہ سے نکلنے والا نجس مادہ ہے، لہذا وہ خون کے مشابہ ہوگا، اور انہیں سے منقول ہے کہ معمولی قے بھی قابل معافی نہیں ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ کچھ بھی نجاست معاف نہ ہو، خون اور اس سے بننے والی چیزوں کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، لہذا ان کے علاوہ چیزوں میں حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک نجس قے وہ کھانا ہے جس کی حالت بدل چکی ہو، اگرچہ وہ گندگی کے کسی وصف کے مشابہ نہ ہو، اگر وہ کسی کپڑے، جسم اور جگہ پر لگ جائے تو اس کا دھونا ضروری ہوگا، اگر صفراء یا بلغم کی وجہ سے اس میں تغیر ہو، کھانے کی حالت میں تغیر نہ آیا ہو تو وہ پاک ہے (۴)۔

اگر تغیر کھٹاپن وغیرہ کی صورت میں ہو تو وہ ناپاک ہے، اگرچہ وہ گندگی کے کسی وصف کے مشابہ نہ ہو جیسا کہ ''مدونہ'' کا ظاہر ہے، اسی کو سند، باجی، ابن بشیر، ابن شاس اور ابن الحاجب نے اختیار کیا ہے، لیکن تونسی، ابن رشد اور عیاض نے اس سے اختلاف کیا ہے اور کہا

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۴۱۔
(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۴۱، ابن عابدین ۱/ ۲۰۵۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۰۵۔
(۴) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۵۳، ۵۴، منہاج الطالبین ۱/ ۷۰، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۳۱، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۷۴، أسنی المطالب ۱/ ۹، المجموع ۲/ ۵۴۔
(۵) حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۷۴۔

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۷۴۔
(۲) منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۵۳ المکتب الإسلامی۔
(۳) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۷، ۲۸۔
(۴) الشرح الکبیر ۱/ ۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک للکشناوی ۱/ ۶۳ طبع دار الفکر۔

ہے کہ قے اسی وقت نجس ہوگی جب وہ گندگی کے کسی ایک وصف کے مشابہ ہوجائے [1]۔

وضو میں قے کا اثر:

۴- قے سے وضو ٹوٹنے کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک قے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے [2]۔

حنفیہ کے نزدیک قے اگر منہ بھر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ قے میں کھانا ہو یا پانی، اگرچہ اس میں تبدیلی نہ آئی ہو۔

پھر منہ بھر ہونے کی حد یہ ہے کہ اس کے ساتھ تکلف یعنی مشقت کے بغیر منہ بند نہ ہو سکے، یہی منہ بھر ہونے کی سب سے زیادہ صحیح تشریح ہے، ایک دوسرا قول یہ ہے کہ بات نہ کرسکے، وجہ یہ ہے کہ معدہ کی گہرائی میں موجود چیزوں سے وہ ناپاک ہوجاتا ہے، یہی عشرہ مبشرہ صحابہ کا مذہب ہے [3]، اور اس لئے کہ: "أن النبي ﷺ قاء فتوضأ" [4] (نبی کریم ﷺ نے قے کی تو وضو فرمایا)، اور اس لئے کہ خروج نجاست طہارت کو ختم کرنے میں مؤثر ہوتا ہے۔

لیکن اگر بھر منہ نہ ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ وہ معدہ کے اوپر سے ہوتا ہے، اسی طرح بلغمی قے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، گرچہ اس کی مقدار زیادہ ہو، اس لئے کہ اس میں نجاست سرایت نہیں کرتی ہے اس لئے وہ پاک ہوتا ہے [1]۔

اگر تھوڑی تھوڑی متفرق طور پر قے کرے، لیکن اس کی مجموعی مقدار بھر منہ ہوجائے تو اس مسئلہ میں امام ابو یوسف نے اتحاد مجلس کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ مجلس اپنی متفرق چیزوں کی جامع ہوتی ہے، اور امام محمد نے اتحاد سبب یعنی متلی کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ متلی ہی قے کے متحد ہونے کی دلیل ہے، اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے، اور اس بنیاد پر علاحدہ علاحدہ قے اگر منہ بھر کی مقدار کو پہنچ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

امام زفر کے نزدیک قے خواہ قلیل ہو یا کثیر اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، دونوں مقدار کا ایک ہی حکم ہے، اس لئے کہ جب غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز حدث (ناپاکی) قرار پائی جس پر دلیل موجود ہے، تو سبیلین سے نکلنے والی ناپاکی کی طرح اس میں بھی قلیل اور کثیر برابر ہوگا [2]، اور اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "القلس حدث" [3] (قلس ناپاکی ہے)۔

اگر خون کی قے کرے اور وہ لوتھڑے کی شکل میں ہو تو اس میں منہ بھرنے کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ وہ جلا ہوا کالا خون ہے، اور اگر وہ سیال ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک اس کی بقیہ قسموں پر قیاس کرتے ہوئے یہی حکم ہوگا، شیخین کے نزدیک اگر خون اپنے طور پر بہہ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا گرچہ وہ تھوڑا ہو، اس لئے کہ معدہ خون کا محل نہیں ہے، لہٰذا وہ خون پیٹ کے کسی زخم کا ہوگا [4]۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱، الشرح الکبیر ۱/ ۱۲۳، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/ ۹۶، الإقناع للخطیب الشربینی ۱/ ۶۷، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۳۱، منہاج الطالبین ۱/ ۳۱ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح شرح نور الإیضاح ر ۴۹، الاختیار شرح المختار ۱/ ۹، فتح القدیر ۱/ ۲۸، ۲۹، ابن عابدین ۱/ ۹۳ دار إحیاء التراث العربی۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ قاء فتوضأ" کی روایت ترمذی (۱/ ۱۴۳) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۲/ ۵۵) میں کہا: ضعیف ہے۔ بیہقی وغیرہ حفاظ حدیث نے کہا: اس میں اضطراب ہے۔

---

(۱) مراقی الفلاح شرح نور الإیضاح ر ۴۸، الاختیار شرح المختار ۱/ ۹، فتح القدیر ۱/ ۳۰، ۳۱۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱/ ۹، ۱۰، مراقی الفلاح شرح نور الإیضاح ر ۴۸، ۴۹۔

(۳) حدیث: "القلس حدث" کی روایت دار القطنی (۱/ ۱۵۵) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور لکھا ہے کہ اس کی سند میں ایک متروک راوی ہیں۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۳۱۔

حنابلہ کے نزدیک اگر ہر شخص کے اپنے اعتبار سے قے زیادہ ہو تو وضوٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ دوسرے کے نزدیک زیادہ سمجھے جانے کا اعتبار کرنا انسان کے لئے باعث حرج ہے، لہذا یہ معدوم ہوگا، اس لئے کہ معدان بن طلحہ حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت کرتے ہیں کہ "أن النبي ﷺ قاء فتوضأ" (نبی کریم ﷺ نے قے کی تو وضو فرمایا)، میں نے دمشق کی مسجد میں حضرت ثوبان سے ملاقات کی اور ان سے اس کا ذکر کیا، تو انہوں نے فرمایا: انہوں نے صحیح کہا، میں نے آپ ﷺ کے لئے وضو کا پانی گرایا(۱)۔ قے اگر کم مقدار میں ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ خون کے سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب خون بہت زیادہ ہو تو وضو کا اعادہ لازم ہوگا(۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "وضوء" میں ہے۔

نماز میں قے کا اثر:

۵ - نماز کے اندر طہارت نماز کی صحت کے لئے ایک شرط ہے، جس چیز سے طہارت باطل ہوجاتی ہے اس سے نماز بھی باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا تقبل صلاة بغير طهور**"(۳) (بغیر طہارت کے نماز قبول نہیں ہوتی)، پس اگر صحت نماز کی شرطوں میں سے کوئی شرط جیسے طہارت فوت ہوجائے تو نماز فاسد ہوجائے گی۔

حنفیہ کے نزدیک جس شخص کو نماز کے اندر حدث پیش آجائے اسے چاہئے کہ نماز سے لوٹ جائے اور وضو کرکے اپنی نماز پر بنا کرے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "**من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو في ذلک لا يتكلم**"(۱) (جس شخص کو قے ہوجائے، یا نکسیر پھوٹ جائے یا حدث ہوجائے یا مذی نکل آئے تو اسے چاہئے کہ نماز سے لوٹ جائے اور وضو کرے، پھر اپنی نماز پر بنا کرے، بشرطیکہ اس حال میں اس نے گفتگو نہ کی ہو)، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا صلى أحدكم، فقاء أو رعف فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق له شيء**"(۲) (جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھائے اور اس کو قے ہوجائے، یا نکسیر پھوٹ جائے تو وہ اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ لے اور دوسرے کو آگے بڑھادے جس کو کچھ پیش نہ آیا ہو)، اگر ایسا شخص منفرد ہو تو یا تو اپنی جگہ لوٹ آئے یا چاہے تو اپنے گھر میں نماز پوری کرلے، لیکن مقتدی اور امام وضو کے بعد لوٹ کر آئیں گے، الا یہ کہ نئے امام نے نماز پوری کرلی ہو تو پھر ان دونوں کو اختیار ہوگا، البتہ اختلاف سے بچنے کے لئے افضل ہے کہ نماز ازسرنو پڑھے، اور اس لئے بھی کہ افعال نماز کے درمیان ایسے افعال کے ذریعہ فصل نہ ہونے پائے جو نماز میں سے نہیں ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر امام یا مقتدی ہو تو جماعت کی فضیلت حاصل کرنے کے مقصد سے بنا کرنا اولی ہے، اور اگر امام ہو تو دوسرے کو نائب بنائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**أيما إمام سبقه الحدث في الصلاة فلينصرف**

(۱) حدیث: "أبي الدرداء أن النبي ﷺ قاء فتوضأ......" کی تخریج ابھی گذر چکی ہے۔
(۲) منار السبیل شرح الدلیل ۱/ ۳۳، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۶۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۸۴، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۴۱۔
(۳) حدیث: "لا تقبل صلاة بغير طهور" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من أصابه قيء أو رعاف..." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۸۵، ۳۸۶) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۲۳) میں اس کی سند کو ضعیف کہا ہے۔
(۲) حدیث: "إذا صلى أحدكم فقاء أو رعف......" کی روایت زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۶۲) میں کی ہے اور کہا کہ غریب ہے۔

ولينظر رجلاً لم يسبق بشيء فليقدمه ليصلي بالناس"[1] (جس امام کونماز میں حدث پیش آ جائے اسے چاہئے کہ لوٹ جائے اور کسی ایسے مقتدی کو جسے حدث نہ پیش آیا ہوآ گے بڑھا دے تا کہ وہ لوگوں کونماز پڑھائے)، اور بنا اسی وقت تک درست ہے جب وہ صرف ضروری کام کرے جیسے چلنا، ہاتھ سے پانی نکالنا، پس اگر کسی سے پانی مانگے یا ڈول اندر ڈالے یا نہر تک پہنچے اور آگے بڑھ جائے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر تشہد کے بعد حدث پیش آئے تو وضو کر کے سلام پھیر دے، کیونکہ اس پر اب سلام کے سوا کچھ باقی نہیں رہا ہے، اور اگر قصداً حدث کرے تو اس کی نماز پوری ہوجائے گی، اس لئے کہ اب اس پر نماز کا کوئی رکن باقی نہیں رہا، اور جان بوجھ کر ایسا کرنے کی وجہ سے بنا کرنا بھی دشوار ہو گیا، اور جب نماز کا کوئی رکن باقی نہ رہے تو اس کی نماز پوری ہوجائے گی[2]۔

مالکیہ کے نزدیک جس شخص کو تھوڑی مقدار میں پاک قے ہوجائے اور اس میں سے کچھ بھی نہ نگلے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، اگر قے نجس ہو یا زیادہ مقدار میں ہو یا عمداً اس میں سے کچھ نگل جائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر بھولے سے اس میں سے کچھ نگل جائے تو نماز باطل نہیں ہوگی، سلام کے بعد سجدۂ سہو کرلے، اور اگر قے اس پر غالب آ جائے تو اس میں دو قول ہیں، اور قلس کا حکم قے کی طرح ہے[3]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کو حدث پیش آ جائے اس کے سلسلہ میں دو قول ہیں، جدید قول یہ ہے کہ اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ حدث ہے جو طہارت کو باطل کر دیتا ہے لہٰذا نماز کو بھی باطل کر دے گا، جیسے کہ عمداً حدث کرنا، قدیم قول یہ ہے کہ نماز باطل نہیں ہوگی، بلکہ وہ لوٹ جائے گا اور وضو کرے گا اور اپنی نماز پر بنا کرے گا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن صلاته وهو في ذلك لا يتكلم**" (جس شخص کو قے ہوجائے، یا نکسیر پھوٹ جائے یا حدث یا مذی پیش آ جائے تو اسے چاہئے کہ لوٹ کر وضو کرے پھر اپنی نماز پر بنا کرلے، بشرطیکہ اس نے اس دوران گفتگو نہ کی ہو)، اور اس لئے کہ یہ ایسا حدث ہے جو اس کے اختیار کے بغیر پیش آیا ہے تو یہ سلسل البول کے مشابہ ہوگا[1]۔

"المجموع" میں ہے: اگر مصلی کو نکسیر پھوٹ جائے یا قے ہوجائے یا کوئی دوسری نجاست اس پر غالب آجائے تو قول قدیم کی رو سے اس کے لئے جائز ہے کہ وہ باہر نکل کر اپنی نجاست دھولے اور ان شرائط کے ساتھ نماز پر بنا کرلے جو حدث کے سلسلے میں گذریں، انہوں نے اس کی صراحت کی ہے[2]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قے بہت زیادہ ہو تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اور اس پر اعادہ لازم ہوگا، اس کی کم مقدار کے سلسلہ میں امام احمد سے روایت مختلف ہے، ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا: قے میرے نزدیک خون کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ قے انسان کے سبیلین کے علاوہ سے نکلنے والی نجاست ہے، تو یہ خون کے مشابہ ہوگی، امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ معمولی مقدار بھی معاف نہیں ہوگی، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ نجاست کی تھوڑی مقدار بھی معاف نہیں ہوتی ہے[3]۔

---

(۱) حدیث: "أيما إمام سبقه الحدث......" کی روایت ہمیں اپنے پاس موجود حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ملی۔
(۲) الاختیار شرح المختار ۱/ ۶۳، فتح القدیر ۱/ ۲۶۷، ۲۷۰۔
(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۶۴، ۶۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۰۸۔

---

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۶۶، ۹۳، ۹۴۔
(۲) المجموع ۴/ ۵ طبع المطیعی۔
(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۷۷، ۲۸۷۔

روزہ میں قے کا اثر:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر روزہ دار کو قے ہوجائے تو اس کا روزہ باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من ذرعه القيء فليس عليه قضاء ومن استقاء عمداً فليقض"[1] (جس شخص کو قے غالب آجائے اس پر قضا لازم نہیں ہوگی، اور جو عمداً قے کرے اسے قضا کرنی چاہئے)۔

اگر روزہ دار کے کسی عمل کے بغیر خود سے قے لوٹ جائے تو مالکیہ، شافعیہ، نیز حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور حنابلہ نیز حنفیہ میں سے امام محمد کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس کی جانب سے کوئی عمل نہیں پایا گیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صوم" (فقرہ/ ۸۰، ۸۱)۔

(۱) حدیث: "من ذرعه القيء فليس عليه قضاء" کی روایت ترمذی (۳/ ۸۹) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

قیاس

تعریف:

۱- قیاس لغت میں: ایک شئ کا اندازہ دوسری شئ سے کرنا اور اس کو اس کے برابر کرنا ہے، اسی لئے "مکیال" (آلۂ کیل) کو مقیاس کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "فلان لا يقاس على فلان" یعنی فلاں فلاں کے مساوی نہیں ہے۔

اصطلاحی تعریف میں علماء اصول کا اختلاف ہے، یہاں تک کہ امام الحرمین نے فرمایا: قیاس کی حقیقی تعریف بیان کرنا ناممکن ہے، اس لئے کہ مختلف حقائق جیسے حکم، علت، فرع اور جامع اس میں داخل ہیں۔

محققین نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ قیاس حکم کی علت میں فرع کا اصل کے برابر، یا حکم کے معنی معتبر میں اس کا اصل سے زیادہ ہونا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ایک معلوم کو دوسرے معلوم پر دونوں کے لئے ایک حکم کو ثابت کرنے یا دونوں سے ایک حکم کی نفی کرنے میں محمول کرنا ہے، اس بنا پر کہ دونوں کے لئے مشترک حکم یا صفت ہو یا دونوں کی نفی ہو[1]۔

قیاس کے ارکان:

۲- قیاس کی حقیقت اپنے ارکان کے وجود کے بغیر مکمل نہیں ہوتی

(۱) القاموس المحیط، البحر المحیط ۵/ ۷، إرشاد الفحول ص۱۸۱، التحصیل فی المحصول ۲/ ۱۵۵، منہاج الوصول فی علم الأصول شرح الاسنوی ۳/ ۳۔

ہے، ارکان چار ہیں:

الف-اصل: یعنی جس حکم سے تشبیہ دی گئی ہے اس کا محل۔

ب-فرع: یعنی جس کی تشبیہ دی جارہی ہے۔

ج-حکم: یعنی جو شریعت کی طرف سے اصل میں ثابت ہو جیسے شراب کی حرمت۔

د-علت: یعنی اصل اور فرع کے درمیان مشترک وصف [1]۔

ان ارکان میں سے ہر رکن کے شرائط اور علماء کی آراء کو جاننے کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے۔

قیاس سے متعلق احکام:

قیاس کا حجت ہونا:

۳-علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دنیوی امور جیسے غذاؤں اور دواؤں میں قیاس حجت ہے۔

جب نص اور اجماع موجود نہ ہو تو جمہور ائمہ صحابہ وتابعین، اور جمہور فقہاء ومتکلمین کا مذہب یہ ہے کہ قیاس شرعی قانون سازی کے اصولوں میں سے ایک اصول ہے، جس کے ذریعہ ان احکام پر استدلال کیا جاتا ہے جو منقول نہیں ہیں، امام احمد سے نقل کیا گیا ہے: قیاس سے کوئی شخص بے نیاز نہیں رہ سکتا [2]۔

قیاس کہاں جاری ہوتا ہے:

۴-بعض امور جیسے اسباب اور کفارات، اور مقدار جن کے بارے میں نہ نص ہے نہ اجماع وغیرہ ان میں قیاس کے جاری ہونے کے مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔

(۱) إرشاد الفحول ص ۲۰۴، البحر المحیط ۵/ ۸۳۔

(۲) البحر المحیط ۵/ ۱۶، التحصیل فی المحصول ۲/ ۱۵۹، اور اس کے بعد کے صفحات، إرشاد الفحول ص ۱۸۵، اور اس کے بعد کے صفحات۔

امام ابوحنیفہ کے اصحاب اور شافعیہ کی ایک جماعت اور بیشتر علماء اصول کا مذہب ہے کہ اسباب میں قیاس جاری نہیں ہوگا، اکثر شافعیہ کا مذہب ہے کہ ان میں قیاس جاری ہوگا۔

اسباب میں قیاس کا معنی یہ ہے کہ شارع کسی حکم کے لئے کسی وصف کو سبب قرار دے، تو اس وصف پر دوسرے وصف کو قیاس کیا جائے اور اس کے سبب ہونے کا حکم لگایا جائے۔

اسی طرح حدود، کفارات اور مقدار میں جن کے بارے میں کوئی نص یا اجماع نہ ہو، ان میں قیاس کے جاری ہونے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ نے ان میں قیاس سے منع کیا ہے، جبکہ دیگر فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے [1]۔

تفصیل کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے۔

(۱) ارشاد الفحول ص ۲۰۷، ۲۰۸، التحصیل فی المحصول ۲/ ۲۴۳، البحر المحیط ۵/ ۵۱، منہاج الوصول فی علم الأصول مع شرح الإسنوی ۳/ ۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

قیافۃ

تعریف:

۱- قیافہ "قَافَ" کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے کسی کے نشانات تلاش کرنا تاکہ اسے پہچان لے، کہا جاتا ہے: "**فلان یقوف الأثر ویقتافه قیافة**" (فلاں شخص نشانات دیکھ رہا ہے)۔

"لسان العرب" میں ہے کہ قائف وہ شخص ہے جو آثار ونشانات کا تتبع کرے اور انہیں پہچان لے، آدمی کی مشابہت اس کے بھائی اور اس کے باپ سے پہچانی جاتی ہے [۱]۔

قیافہ اور اس کے مشتقات کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے، جس کا تعلق نشان کی تلاش اور مشابہت کی پہچان سے ہے۔

جرجانی کی "التعریفات" اور "دستور العلماء" میں ہے کہ قائف وہ شخص ہے جو اپنی فراست اور بچہ کے اعضاء کو دیکھ کر نسب پہچان لے [۲]، ابن رشد، ابن حجر اور صنعانی نے جو تعریف کی ہے وہ اوپر کی تعریف سے الگ نہیں ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عیافہ:

۲- لغت میں اس لفظ کا استعمال کر کے اس سے کراہت کا معنی مراد لیا جاتا ہے، جیسے رسول اللہ ﷺ نے بھنے ہوئے گوہ کے بارے میں جسے آپ ﷺ نے کھایا نہیں تھا، فرمایا: "**لم یکن بأرض قومي فأجدني أعافه**" [۱] (میری قوم کے علاقہ میں نہیں پایا جاتا اس لئے میں اپنے اندر کراہت محسوس کرتا ہوں)۔

اسی طرح اس لفظ کا معنی کسی شئ کے پاس بار بار آنا، اس سے قریب ہونا اور اس کے اردگرد منڈلانا ہوتا ہے، "**عافت الطیر**" یعنی پرندہ پانی کے گرد منڈلا رہا ہے، "**عافت علی الجیف**" یعنی پرندہ مردار پر منڈلا رہا ہے تاکہ اس پر ٹوٹ پڑے۔

اس لفظ کا اطلاق نیک شگون کے لئے پرندوں کو بائیں سے دائیں طرف اڑانے پر ہوتا ہے اور ان کے ناموں، گرنے کی جگہوں، گذرگاہوں اور ان کی آوازوں کے اعتبار پر بھی ہوتا ہے۔

ازہری کہتے ہیں؛ عیافہ پرندہ کو ڈانٹنا ہے، یعنی کوئی شخص کسی پرندہ یا کوّے کو دیکھے اور بدشگونی لے اگرچہ اسے کچھ نظر نہ آئے اور اٹکل وگمان سے کہے تو یہ بھی عیافہ ہوگا [۲]، بنولہب اور بنواسد اسی میں مشہور تھے [۳]۔

عائف وہ کاہن ہے جو لوگوں کو گمراہ کرنا چاہتا ہے، اور عالم غیب کے ساتھ اپنے تعلق کا دعوی کرتا ہے، کہانت کے ساتھ عیافہ کے تعلق پر متعدد شواہد موجود ہیں، اسی طرح یہ لفظ قیافہ سے مختلف ہے، کیونکہ قیافہ کا کہانت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ منطقی اور تجرباتی غور وفکر پر مبنی ہوتا ہے جیسا کہ اس پر عمل کی شرائط سے واضح ہوتا ہے۔

---

(۱) لسان العرب مادہ: "قوف"۔

(۲) التعریفات ص ۱۷۱، دستور العلماء ۳/ ۵۲۔

(۳) فتح الباری ۱۵/ ۵۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۷، سبل السلام ۴/ ۱۳۷۔

---

(۱) حدیث: "لم یکن بأرض قومي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۶۳) اور مسلم (۳/ ۱۵۴۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب مادہ: "عیف"۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ: "عیف"۔

ب-فراست:

۳-فِراست اسم ہے، اس کا فعل تفرس ہے، جو توسم کا ہم وزن اور ہم معنی ہے، اور ''فراسۃ'' (فاء پر زبر کے ساتھ) فعل فرُس یفرس کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: گھوڑے پر سوار ہونے اور اس کو ایڑ لگانے کا علم۔ یہ فروسیہ سے ماخوذ ہے، ''فارس'' وہ شخص ہے جو تمام اعمال میں مہارت رکھنے والا ہو، اسی لئے آدمی کو فارس کہا گیا[1]۔

فراست کا لفظ اصطلاح میں دو معانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے:

اول: وہ قسم جو دلائل، تجربات، تخلیق اور اخلاق سے معلوم ہو اور اس کے ذریعہ لوگوں کے حالات کا علم ہو[2]، اس قسم کی علامات پر ابن العربی کے نزدیک فراست کے لفظ کا اطلاق ان کی لفظ ''توسم'' کی اس تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ توسم ایسی علامت ہے جس کے ذریعہ اس کے علاوہ مطلوب پر استدلال کیا جاتا ہے، اور یہی فراست ہے، اور اس میں علامت سے استدلال کرنا ہے، علامات میں کچھ تو ایسی ہوتی ہیں جو دیکھنے والوں پر اول نظر میں ظاہر ہو جاتی ہیں، اور کچھ مخفی ہوتی ہیں جو ہر ایک پر ظاہر نہیں ہوتی ہیں، اور بادی النظر میں ان کا ادراک بھی نہیں ہوتا ہے[3]۔

دوم: وہ خاص چیز جو اللہ تعالیٰ اپنے اولیاء کے قلوب میں ڈال دیتا ہے، تو وہ ایک قسم کی کرامات اور صحیح گمان و اندازہ سے بعض لوگوں کے احوال جان لیتے ہیں[4]، اس قسم کی فراست کسب سے حاصل نہیں کی جاسکتی، بلکہ یہ تو قرطبی کے بیان کے مطابق پاکیزگی جذبات، سوزش قلب اور صفائی فکر سے حاصل ہوتی ہے...... دل کو دنیا کی فکر سے فارغ رکھنے، معاصی کی گندگیوں سے پاک رکھنے، اخلاق کی کدورت اور دنیا کی فضولیات سے صاف رکھنے سے ہوتی ہے[1]۔

قیافہ فراست سے اس اعتبار سے علاحدہ ہے کہ قائف تمام دلائل کو جمع کرتا ہے، انہیں کھولتا ہے، ان میں غور وفکر اور ایک حد تک تجربات سے موازنہ کرتا ہے، یہ سب چیزیں سیکھنے، مشق کرنے اور مستقل غور وفکر اور مطالعہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتی ہیں، جہاں تک فراست کا تعلق ہے تو اس میں شخصی ذہانت سے کام لیا جاتا ہے اور متعارض ادلہ کے درمیان اندازہ وموازنہ کے لئے مخصوص ذہنی قدرت کو استعمال کیا جاتا ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے فراست کو الہام اور کرامت سے جوڑا ہے، اسی لئے ان حضرات کے نزدیک قاضی کے لئے جائز نہیں ہے کہ فراست کی بنیاد پر فیصلہ کرے۔

ج-قرینہ:

۴-قرینہ لغت میں مقارنہ سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے: مصاحبت، کہا جاتا ہے: ''فلان قرین لفلان''، یعنی فلاں شخص فلاں کا مصاحب ہے۔

اصطلاح میں قرینہ ایسی علامت ہے جو مطلوب شئ پر دلالت کرے[2]۔

قیافہ اور قرینہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ قیافہ بھی قرینہ کی ایک قسم ہے۔

قیافہ کی دو قسمیں:

۵-صاحب کشف الظنون نے قیافہ کی دو قسمیں کی ہیں:

اول: اثر ونشان کا قیافہ، جس کے لئے ''عیافہ'' بھی بولا جاتا ہے،

---

(۱) لسان العرب مادہ: ''فرس''۔

(۲) لسان العرب مادہ: ''فرس''، احکام القرآن لابن العربی ۱۱۱۹/۳۔

(۳) أحکام القرآن لابن العربی ۱۱۱۹/۳۔

(۴) لسان العرب مادہ: ''فرس''، تفسیر القرطبی ۴۴/۱۰۔

(۱) تفسیر القرطبی ۴۴/۱۰۔

(۲) التعریفات ص ۱۵۲۔

اس قسم کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ قیافہ ایسا علم ہے جو نشان رکھنے والے راستوں پر قدموں، ٹاپوں اور کھروں کے آثار کی تلاش سے بحث کرتا ہے۔

دوسری قسم انسان کا قیافہ ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا علم ہے جس سے دو شخصوں کے اعضاء کی ہیئتوں سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان نسب، ولادت اور بقیہ تمام احوال میں اشتراک واتحاد ہے [۱]۔

قیافہ سے متعلق احکام:

الف- قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت کرنا:

٦- قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت کرنے کے مسئلہ میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ باہمی تنازع کے وقت قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت کیا جاسکتا ہے، جبکہ قیافہ سے زیادہ قوی دلیل موجود نہ ہو، یا قیافہ سے زیادہ قوی دلائل باہم متعارض ہوں، تو ان فقہاء کے نزدیک نسب کے ثبوت میں قیافہ پر اعتماد کرنا جائز ہے۔

انہوں نے حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ میرے پاس مسکراتے ہوئے تشریف لائے، آپ کے رخ انور پر مسرت کے آثار نمایاں تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"ألم تري أن مجززا[۲] نظر آنفا إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض"**[۳] (کیا تمہیں

(۱) کشف الظنون ۲/۱۳۶۶۔

(۲) ان کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ زمانۂ جاہلیت میں قید کر لئے گئے تھے اور اس وقت قیدی کی پیشانی کے بال کاٹ لئے جاتے تھے اور اسے رہا کر دیا جاتا تھا (فتح الباری ۱۲/۵۷)۔

(۳) حدیث: "ألم تري أن مجززا نظر آنفا......" کی روایت بخاری (فتح

معلوم ہوا کہ مجزز نے ابھی زید بن حارثہ اور اسامہ بن زید کو دیکھا تو کہا: یہ قدم ایک دوسرے سے ہیں)، سنن ابوداؤد میں ہے کہ لوگ دور جاہلیت میں حضرت اسامہ کے نسب پر انگلی اٹھاتے تھے، اس لئے کہ: **"كان أسود شديد السواد مثل القار، وكان زيد أبيض مثل القطن"**[۱] (حضرت اسامہ کا رنگ شدید سیاہ تارکول کی مانند تھا، جبکہ حضرت زید روئی کی طرح بالکل سفید تھے)۔

اس حدیث میں دلیل یہ ہے کہ قائف کے قول پر رسول اللہ ﷺ کا خوش ہونا نسب کے ثابت کرنے میں اس پر عمل کے جواز کو آپ ﷺ کی جانب سے برقرار رکھنا ہے [۲]۔

اسی طرح حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے بھی انہوں نے استدلال کیا ہے کہ حضرت ام سلیم انصاریہؓ نے جو حضرت انس بن مالکؓ کی والدہ ہیں، عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اللہ تعالیٰ حق سے نہیں شرماتا، کیا عورت کو احتلام پیش آجائے تو اس پر غسل واجب ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"نعم إذا رأت الماء"، فقالت أم سلمة: وتحتلم المرأة؟ فقال: "تربت يداك، فبم يشبهها ولدها"**[۳] (ہاں اگر وہ پانی دیکھ لے، حضرت ام سلمہ نے کہا: کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارا بھلا ہو، پھر بچہ اپنی ماں سے کیوں کر مشابہ ہوجاتا ہے)۔

اس سے استدلال یوں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب

= الباری ۱۲/۵۶) اور مسلم (۲/۱۰۸۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "كان أسود شديد السواد......" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۰۰) نے احمد بن صالح سے کی ہے۔

(۲) نیل الأوطار ۷/۸۱، سبل السلام ۴/۱۳۷۔

(۳) حدیث أم سلیم: "قالت: يا رسول الله إن الله لا يستحيي من الحق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۲۸، ۲۲۹) اور مسلم (۱/۲۵۱) نے کی ہے۔

مشابہت کی خبر دی تو اس سے لازم آیا کہ مشابہت ایک شرعی بنیاد ہے، ورنہ پھر اس خبر دینے سے کوئی قابل لحاظ فائدہ تو نہیں تھا [۱]۔

انہوں نے اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ صحابہ کرام کی موجودگی میں دور جاہلیت کے بچوں کا نسب اسلام میں ان سے ثابت کرتے تھے جو ان بچوں کا دعوی کرتے، اور صحابہ کی طرف سے انکار نہیں پایا گیا، حضرت عمرؓ قیافہ شناسوں کو بلاتے اور ان کے قول پر عمل کرتے تھے، تو اس سے معلوم ہوا کہ قیافہ پر عمل جائز ہے [۲]۔

اسی طرح شریعت کے اصول، اس کے قواعد اور قیاس صحیح کا تقاضا ہے کہ نسب ثابت کرنے میں مشابہت کا اعتبار کیا جائے، شارع کو نسب ثابت کرنے اور اس کی نفی نہ کرنے میں دلچسپی ہے، اسی لئے نسب کے ثبوت میں ادنی سبب یعنی ولادت پر ایک عورت کی گواہی، اور امکان کے ساتھ محض دعوی اور ظاہر فراش پر اکتفا کیا گیا ہے، لہذا اس میں کوئی استبعاد نہیں کہ ایسی مشابہت کو جس میں اس کے خلاف کوئی سبب نہ پایا جا رہا ہو، ثبوت نسب کے لئے کافی مانا جائے [۳]۔

۷ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب، اور یہی امام مالک سے ابن وہب کی ایک روایت ہے کہ قیافہ کے ذریعہ بچہ کا نسب بیوی یا باندی سے ثابت ہوجائے گا [۴]۔

امام مالک کا مشہور مذہب جسے ابن رشد، قرافی اور مواق نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ قیافہ شناس کی بنیاد پر فیصلہ صرف ملک یمین میں

(۱) نیل الأوطار ۷/۸۲۔

(۲) الموطأ ۲/۲۱۵۔

(۳) الطرق الحکمیہ ص ۲۲۲، الفروق ۴/۹۹، مغنی المحتاج ۴/۴۸۹، المبدع ۸/۳۶۱۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/۳۷۵، مغنی المحتاج ۴/۴۸۹، المغنی لابن قدامہ ۷/۴۸۳، منتہی الإرادات ۳/۲۲۴، المبدع ۸/۳۶۱، الفروق ۴/۹۹، مواہب الجلیل ۵/۲۴۷، بدایۃ المجتہد ۲/۳۲۸۔

کیا جائے گا، نکاح میں نہیں [۱]، قرافی کہتے ہیں: امام مالک نے اس کو صرف ایسی باندی کی اولاد میں جائز قرار دیا ہے جس سے ایک ہی طہر میں دو مرد وطی کریں، اور اس سے ایسا بچہ پیدا ہو جو دونوں مردوں سے مشابہت رکھتا ہو، بیوی کی اولاد کے سلسلہ میں امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ قیافہ قبول نہیں کیا جائے گا [۲]۔

اسی طرح حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی عورت کے ساتھ دو مرد ایسی وطی کرلیں جس سے نسب ثابت ہوجاتا ہے جیسے موطوءۃ بشبہ، یا نکاح فاسد میں وطی، یا مشترکہ باندی سے وطی، پھر اس عورت کو بچہ پیدا ہوا اور بچہ میں دونوں مردوں میں سے ہر ایک سے ہونے کا احتمال ہو، جیسے اگر کوئی شخص کسی معتدہ سے شادی کرلے اور شادی سے چھ ماہ بعد اور اکثر مدت حمل ختم ہونے سے قبل اس کو بچہ پیدا ہو، تو قیافہ شناس ہی اس بچہ کو کسی ایک مرد سے ثابت کرے گا [۳]۔

مالکیہ کا مذہب ہے: اگر دو یا اس سے زائد افراد کسی کے بارے میں دعوی کریں کہ وہ میرا بیٹا ہے، اور دونوں میں سے کسی کا قول بینہ کے ذریعہ راجح نہ ہو، تو اگر دونوں ایک ہی بچہ کا دعوی کریں...... دونوں میں سے ہر ایک کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے..... تو میرے نزدیک مالکیہ کے اصول کی رو سے واجب یہ ہے کہ اس کے لئے بھی قیافہ شناسوں کو بلایا جائے [۴]، اسی قسم میں وہ مسئلہ بھی ہے جس کو مواق نے اشہب کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ایسے آدمی کے پاس مہمان بنے، جس کی ایک حاملہ ام ولد ہو، پھر وہ ام ولد اور مہمان کی بیوی دونوں ایک ہی رات میں بچے جنیں، اور دونوں عورتوں میں

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۳۲۸، صاحب التبصرہ (۲/۱۰۹) نے باندی کی ملکیت میں برابری کی وجہ سے اس روایت کو معلول کہا ہے۔

(۲) الفروق ۴/۹۹، تہذیب الفروق ۴/۱۶۴، مواہب الجلیل ۵/۲۴۷۔

(۳) المغنی ۷/۴۸۳، منتہی الإرادات ۳/۲۲۴، المبدع ۸/۳۶۱۔

(۴) مواہب الجلیل ۵/۲۴۷۔

سے کوئی اپنے بچہ کو نہ پہچان پائے، تو دونوں کے بچوں کی تعیین کے لئے قیافہ شناسوں کو بلایا جائے گا[۱]، اسی طرح اگر عورت کے بچہ کو ایسی جگہ رکھ دیا جائے جہاں وہ دوسرے بچہ سے مل جائے (تو یہی حکم ہوگا)، الا یہ کہ وہ عورت خود زیادتی کرتے ہوئے بچہ کو چھوڑ دے گویا کہ اس کا مقصد ہی بچہ کو پھینک دینا اور اس سے نجات پالینا ہو، تو ایسی صورت میں بعض مالکیہ کے نزدیک نہ تو بچہ کا نسب عورت سے ثابت ہوگا اور نہ اس کے لئے قیافہ شناسوں کو بلایا جائے گا۔

اگر لقیط کے بیٹا ہونے کے بارے میں دو یا اس سے زائد اشخاص جھگڑا کریں تو بھی قیافہ شناسوں کے ذریعہ فیصلہ کرایا جائے گا[۲]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ قیافہ شناسوں کے قول سے نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لئے نہیں کہ قیافہ کہانت کی طرح مذموم وحرام ہے، یا قیافہ سے مشابہت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ اس لئے کہ شرع نے ثبوت نسب کی دلیل صرف فراش کو بنایا ہے، قیافہ سے بہت سے بہت مادہ منویہ سے تخلیق ثابت ہوتی ہے، فراش ثابت نہیں ہوتا ہے، لہٰذا قیافہ ثبوت نسب کے لئے حجت نہیں ہوگا۔

انہوں نے اپنے مذہب پر استدلال اس بات سے کیا ہے کہ اللہ تعالی نے نفی نسب کی صورت میں زوجین کے درمیان لعان کا حکم دیا ہے، قیافہ شناس کے قول کی طرف رجوع کرنے کا حکم نہیں فرمایا، اگر قیافہ شناس کا قول حجت ہوتا تو اشتباہ کے وقت اسی کی طرف رجوع کا حکم ہوتا[۳]۔

اور اس لئے بھی کہ محض مشابہت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بیٹا کبھی اپنے باپ سے مشابہ ہوتا ہے اور کبھی اپنے دادا وغیرہ سے جس کے اعتبار سے وہ فی الحال اجنبی کی طرف منسوب ہوگا، اسی جانب رسول

(۱) مواہب الجلیل ۵ / ۲۴۷، التاج والإکلیل للمواق۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲ / ۳۲۷۔

(۳) المبسوط ۱۷ / ۷۰۔

اللہ ﷺ نے اشارہ فرمایا جب آپ ﷺ کے پاس ایک شخص آیا اور عرض کیا: "**إن امرأتي ولدت غلاماً أسود، فقال النبي** ﷺ: "**هل لک من إبل؟ قال: نعم۔ قال: ما ألوانها؟ قال: حمر، قال: فهل فيها من أورق؟ قال: نعم، قال** ﷺ: **فأنى هو؟ فقال: لعله يا رسول الله يكون نزعه عرق له**"[۱] (میری بیوی نے ایک سیاہ فام بچہ جنا ہے، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے پوچھا: اس کے کیا رنگ ہیں؟ اس نے کہا: سرخ ہیں، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا ان میں کوئی خاکستری رنگ والا بھی ہے؟ کہا: ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ رنگ کہاں سے آیا؟ اس نے کہا: ہوسکتا ہے اے اللہ کے رسول! اس کی نسل میں کوئی ایسا رہا ہو)، رسول اللہ ﷺ نے وضاحت فرمادی کہ مشابہت کا اعتبار نہیں ہے[۲]، نیز رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "**الولد للفراش وللعاهر الحجر**"[۳] (بچہ صاحب فراش کا ہے، زانی کے لئے محض پتھر ہے)، فراش سے مراد یہاں زوجہ ہے، آیت قرآنی "**وفرش مرفوعة**"[۴] کی تفسیر میں ہے کہ یہ خواتین اہل جنت ہیں۔

(مسئلہ مذکورہ پر) حدیث کی دلالت تین اعتبار سے ہے:

اول یہ کہ نبی کریم ﷺ نے اس حدیث میں تقسیم فرمائی ہے، چنانچہ صاحب فراش کے لئے بچہ اور زانی کے لئے پتھر قرار دیا ہے، تو

(۱) حدیث: "إن امرأتي ولدت غلاماً أسود......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹ / ۴۴۲) اور مسلم (۲ / ۱۱۳۷، ۱۱۳۸) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) المبسوط ۱۷ / ۷۰۔

(۳) حدیث: "الولد للفراش وللعاهر الحجر." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴ / ۲۹۲) اور مسلم (۲ / ۱۰۸۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) سورۂ واقعہ / ۳۴۔

اس کا تقاضا ہے کہ بچہ اس کا نہ ہوجس کا فراش نہیں ہے، جس طرح پتھراس کے لئے نہ ہوجس سے زنا نہیں پایا گیا، کیونکہ تقسیم شرکت کے منافی ہے۔

دوم یہ کہ نبی علیہ السلام نے بچہ صاحب فراش کا قرار دیا اور زانی سے یہ کہہ کر بچہ کی نفی کردی: "وللعاهر الحجر" اس لئے کہ ایسا جملہ نفی کے لئے ہی استعمال ہوتا ہے۔

سوم یہ کہ آپ علیہ السلام نے ہر قسم کے بچہ کو صاحب فراش کے لئے قرار دیا، لہٰذا اگر غیر صاحب فراش کے لئے کسی بچہ کا نسب ثابت ہوجائے تو تمام بچوں کا نسب صاحب فراش کے لئے نہیں رہ جائے گا، اور یہ نص حدیث کے خلاف ہے، لہذا اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زنا کرے پھر زانی بچہ کا دعوی کرے تو فراش نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کا نسب زانی سے نہیں ثابت ہوگا، صرف عورت سے نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ عورت کے حق میں حکم ولادت کے تابع ہوگا[1]۔

ان سب کا حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مرد سے نسب ثابت ہوتا ہے جبکہ اس کا سبب یعنی نکاح یا ملک یمین ثابت ہو اور قیافہ شناس کے عمل کا ان میں سے کسی چیز سے تعلق نہیں، اس کے عمل سے محض مادہ منویہ سے تخلیق کی پہچان ہوتی ہے، اور اس سے نسب ثابت نہیں ہوگا، حتی کہ اگر دونوں کو یقین بھی ہوجائے کہ پیدائش اسی کے مادہ سے ہوئی ہے لیکن فراش نہ پایا جارہا ہو تو بھی نسب ثابت نہیں ہوگا[2]۔

قیافہ شناس کی شرطیں:

۸- قیافہ شناس کے اندر مندرجہ ذیل شرطیں پائی جانی ضروری ہیں:

الف- مہارت وتجربہ: شافعیہ کا مذہب ہے کہ نسب کی پہچان کے سلسلہ میں قیافہ شناس کے عملی تجربہ کے بغیر اس کی بات پر بھروسہ نہیں کیا جائے گا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے سامنے ایک بچہ چند ایسی عورتوں کے ساتھ پیش کیا جائے جن میں اس کی ماں نہ ہو، ایسا تین مرتبہ کیا جائے، پھر ایسی خواتین کے ساتھ وہ بچہ پیش کیا جائے جن میں اس کی ماں بھی ہو، اگر وہ ہر مرتبہ صحیح جواب دے تب اس کے قول پر اعتماد کیا جائے گا، اور اصح قول کے مطابق اسی طرح باپ کو دوسرے مردوں کے ساتھ لایا جائے گا، اور اس کے سامنے بچہ کو مردوں کے ساتھ اسی طرح پر پیش کیا جائے گا[1]۔

جب اس طرح تجربہ حاصل ہوجائے اور اس کی مہارت پر اعتماد حاصل ہوجائے تو پھر ہر نسب ثابت کرتے وقت اس آزمائش وامتحان کو دہرانے کی ضرورت نہیں رہے گی[2]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بچہ کو دس ایسے مردوں میں چھوڑ دیا جائے جن میں اس بچہ کا دعویدار شخص نہ ہو، پھر قیافہ شناس ان تمام مردوں کو دیکھے، اب اگر وہ ان میں سے کسی کے ساتھ بچہ کو جوڑ دے تو اس کے قول کا اعتبار ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی غلطی بالکل واضح ہوگئی، اور اگر وہ ان میں سے کسی کے ساتھ نہ جوڑے تو پھر اس کے سامنے وہی بچہ بیس مردوں کے ساتھ ہم پیش کریں گے جن میں اس کا دعویدار بھی ہو، اب اگر وہ اس کے ساتھ بچہ کو جوڑے تو بچہ کا نسب ثابت ہوجائے گا، اور اگر یہ اعتبار کیا جائے کہ ایک معروف النسب بچہ کو ایسے لوگوں کے ساتھ پیش کیا جائے جن میں اس بچہ کا باپ یا اس کا بھائی ہو، اگر وہ بچہ کو اس کے قرابت دار کے ساتھ جوڑے تو اس کی درستگی واضح ہوجائے گی، اور اگر وہ بچہ کو کسی دوسرے

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۴۲۔
(۲) المبسوط ۱۷/۷۰، شرح معانی الآثار للطحاوی ۳/۱۱۶، ۱۸۰، ۴/۱۶۱۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۵/۴۳۵۔
(۲) مرجع سابق۔

شخص کے ساتھ جوڑے تو اس کا قول ساقط ہوجائے گا، تو یہ طریقہ درست ہوگا، یہ تجربہ بچہ کو قیافہ شناس کے سامنے پیش کرتے وقت اس غرض سے کیا جائے گا کہ اس کا صحیح نسب ثابت کرنے میں احتیاط ملحوظ رہے، اور اگر فی الحال اس کا امتحان نہ لیا جائے جبکہ وہ بے شمار مرتبہ صحیح جواب دینے اور درست پہچاننے میں مشہور ہو تو یہ بھی جائز ہے [(۱)]۔

ب- عدالت: قیافہ شناس کے قول پر عمل کرنے کے لئے اس کے عادل ہونے کی شرط کے بارے میں امام مالک سے مختلف روایات ہیں، ابن حبیب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ ایک قیافہ شناس میں عدالت شرط ہوگی، ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ ایک قیافہ شناس کے قول پر اکتفاء کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ ابن القاسم سے پیچھے ذکر ہوا، اور عدالت کی شرط نہیں ہوگی [(۲)]۔

شافعیہ اور حنابلہ قیافہ شناس کے قول پر عمل کرنے کے لئے عدالت کی شرط لگاتے ہیں، اس لئے کہ یہ حکم ہے، لہذا اس میں عدالت شرط ہوگی [(۳)]۔

ج- تعداد: جمہور کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ قیافہ شناس کے قول سے نسب ثابت کرنے کے لئے تعداد شرط نہیں ہے، قاضی اور خبر رساں کی طرح ایک قیافہ شناس کا قول کافی ہوگا، لیکن ان مذاہب میں ایک دوسری رائے بھی ہے جس کا تقاضا ہے کہ تعداد کی شرط ہوگی، ''التبصرۃ'' میں امام مالک سے اختلاف نقل کیا گیا ہے کہ خبروں کی طرح اس میں بھی ایک قیافہ شناس کا قول معتبر ہوگا، یہ ابن القاسم کا قول ہے، یا دو قیافہ شناس کا قول ضروری ہوگا، یہ امام مالک سے اشہب کی روایت ہے، ابن دینار کا یہی قول ہے، ابن نافع نے امام مالک سے یہی نقل کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ شہادت کی طرح ہے، بعض شیوخ نے کہا: فقہاء کے اصول پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک قیافہ شناس کے قول پر فیصلہ کیا جائے [(۱)]، امام احمد کے کلام کا ظاہر جیسا کہ ''المغنی'' میں ہے، یہ ہے کہ دو قیافہ شناس کا قول ہی قبول کیا جائے گا.. تو یہ شہادت کے مشابہ ہوگا، قاضی کہتے ہیں: ایک قیافہ شناس کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ حکم ہے، اور حکم میں ایک شخص کا قول قبول کیا جاتا ہے، امام احمد کا قول اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب دو قیافہ شناس کے اقوال میں تعارض ہو [(۲)]، مذہب میں راجح قول یہ ہے کہ نسب کو ثابت کرنے میں ایک قیافہ شناس کے قول پر اکتفاء کیا جائے گا، قیافہ شناس حاکم کی طرح ہے، لہٰذا صرف اس کی خبر کافی ہوگی، کیونکہ جو وہ کہے گا وہ نافذ ہوگا، جبکہ شاہد ایسا نہیں ہوتا [(۳)]، شافعیہ کے نزدیک یہی قول راجح ہے [(۴)]۔

قیافہ شناس کے قول کے اعتبار میں تعداد کی شرط ہونے یا نہ ہونے کے اختلاف کا مدار اس پر ہے کہ قیافہ شناس کا قول شہادت ہے یا روایت، قرافی نے اس کے قول کو شہادت سے جوڑنے کو ترجیح دی ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ معین شخص کے حق میں فیصلہ ہورہا ہے اور اس کی وجہ سے عداوت یا تہمت کے وقوع کا احتمال ہے اور قیافہ شناس کو یہ حیثیت دینے سے عموم پر اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیونکہ یہ ایسا امر ہے جس میں قیافہ شناس شاہد کے ساتھ شریک ہوتا ہے [(۵)]۔ لیکن سیوطی نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ قیافہ شناس کے قول کو روایت سے جوڑا جائے، وہ فرماتے ہیں: اصح یہ ہے کہ ایک

(۱) المغنی ۵/ ۷۷۰۔
(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۸۔
(۳) المغنی ۵/ ۷۶۹، منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۴۳۵۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۰۸۔
(۲) المغنی ۵/ ۷۷۰۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۸۔
(۴) حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۳۵۔
(۵) الفروق ۱/ ۸۔

قیافہ شناس پر اکتفاء کیا جائے، کیونکہ روایت سے مشابہت غالب ہے، اس لئے کہ اسے الحاق نسب کے لئے عمومی حیثیت دی گئی ہے [۱]۔

د- اسلام: شافعیہ اور حنابلہ نے اسلام کے شرط ہونے کی صراحت کی ہے [۲]، مالکی مذہب میں یہی راجح ہے اور اس مذہب کی دوسری روایت کی جانب اشارہ پہلے گذر چکا ہے جس میں عدالت کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے، بعض فقہائے حنابلہ نے اپنے مذہب میں یہ تسلیم نہیں کیا ہے کہ قیافہ شناس کے قول پر عمل کرنے کے لئے یہ شرط لازم ہے [۳]۔

ھ- مرد اور آزاد ہونا: مذہب شافعی میں اصح قول یہ ہے کہ مرد ہونا اور آزاد ہونا بھی شرط ہے، حنابلہ کے نزدیک بھی یہی راجح ہے اور ان دونوں مذاہب میں مرد اور آزاد ہونے کی شرط نہ ہونا مرجوح ہے [۴]۔

و- رویت اور سماعت، نیز تہمت کے احتمال کی نفی اس طور پر کہ جس کے نسب کی نفی کر رہا ہے وہ قیافہ شناس کا دشمن نہ ہو، اور نہ ہی جس کا نسب ثابت کر رہا ہے وہ قیافہ شناس کے اصول یا فروع میں سے کوئی ہو، شافعیہ نے اس شرط کی صراحت کی ہے [۵]۔

اسی طرح ان مذکورہ شرائط کا اعتبار ان لوگوں کے نزدیک بھی ہوگا جنہوں نے قیافہ شناس کو شاہد یا قاضی یا مفتی کی حیثیت دی ہے، لہٰذا جو شرائط ان میں ہیں وہی قیافہ شناس میں بھی ہوں گے۔

قیافہ کی شرائط:

۹- قیافہ کے ذریعہ نسب ثابت کرنے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

الف- مشابہت کی بنا پر نسب ثابت کرنے سے کوئی شرعی مانع نہ پایا جائے، پس اگر کوئی اپنی بیوی سے اپنے بچہ کے نسب کی نفی کرے تو وہ اس سے لعان کرے گا، اور قیافہ شناس کے قول پر مشابہت ثابت کرنے کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی نے نفی نسب کی صورت میں زوجین کے درمیان لعان کا طریقہ مقرر فرمایا ہے، اور لعان کی بنیاد پر مشابہت سے صرف نظر کر لینا دراصل دو دلیلوں میں سے قوی دلیل کو کمزور دلیل پر ترجیح دینا ہے [۱]۔

اسی طرح جب مشابہت کا فراش سے تعارض ہوجائے تو اس صورت میں بھی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس کی دلیل اور اس پر وضاحت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور عبد بن زمعہؓ کے واقعہ سے ہوتی ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور عبد بن زمعہؓ نے زمعہ کی باندی کے بیٹے کے بارے میں اپنا جھگڑا رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش کیا، سعد نے کہا: میرے بھائی عتبہ نے مجھے وصیت کی تھی کہ جب میں مکہ آؤں تو زمعہ کی باندی کے بیٹے کو دیکھوں اور اسے لے آؤں، کیونکہ وہ عتبہ کا بیٹا ہے، عبد بن زمعہ نے کہا: وہ میرے باپ کی باندی کا بیٹا اور میرا بھائی ہے، میرے باپ کے فراش پر پیدا ہوا ہے، رسول اللہ ﷺ نے دیکھا تو بچہ اور عتبہ کے درمیان واضح مشابہت تھی، لیکن آپ ﷺ نے فرمایا: "**الولد للفراش...... واحتجبي عنه يا سودة**" [۲] (بچہ فراش والے کا ہے...... اور اے سودہ! اس سے پردہ کرو)، اس واقعہ میں نبی کریم ﷺ نے مشابہت کا اعتبار نہیں فرمایا اور صاحب فراش زمعہ کے ساتھ نسب کو جوڑ دیا۔

ب- بچہ کے بارے میں نفی یا اثبات میں نزاع پائی جائے، اور

---

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۴۱۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۸۸۴، نہایۃ المحتاج ۸/۳۷۵، منتہی الإرادات ۲/۴۸۹۔
(۳) المبدع ۵/۳۱۰۔
(۴) منتہی الإرادات ۲/۴۸۹، المبدع ۵/۳۱۰، مغنی المحتاج ۴/۸۸۔
(۵) نہایۃ المحتاج ۸/۳۷۵۔

(۱) زاد المعاد ۵/۴۲۲۔
(۲) حدیث عائشہ: "اختصم سعد بن أبي وقاص......" کی تخریج فقرہ/۷ میں گذر چکی ہے۔

اس نزاع کو ختم کرنے والی کوئی دلیل موجود نہ ہو، جیسے کسی بچہ کے بارے میں دو مرد یا دو عورتیں دعویدار ہوں یا کسی خاتون سے شبہ میں دو مرد وطی کرلیں، اور دونوں میں سے کسی ایک سے بچہ ہونے کا امکان ہو، لیکن دونوں اپنے آپ سے بچہ کی نفی کریں تو ایسی صورت میں قیافہ شناسوں کے قول سے ترجیح حاصل ہوگی، لیکن اگر کسی بچہ کے بارے میں ایک ہی شخص دعویدار ہو تو بچہ اسی کا ہوگا، اسی طرح ایسے دو اشخاص کے درمیان بھی حقیقتاً نزاع نہیں ہوگی جب ان دونوں میں سے ایک کے حق میں بچہ متعین ہوجائے، لہذا اگر کسی لقیط کے بارے میں دو اشخاص دعوی کریں، ایک شخص کہے کہ وہ میرا بیٹا ہے، اور دوسرا شخص کہے کہ وہ میری بیٹی ہے، تو اگر لقیط لڑکا ہو تو بیٹے کے دعویدار کا ہوجائے گا اور لڑکی ہو تو بیٹی کے دعویدار کا ہوجائے گا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک شخص اپنے دعوی کے خلاف کا مستحق نہیں ہوگا جس کا اس نے دعوی نہیں کیا ہے [1]۔

ج-نزاع کی صورت میں قاضی قیافہ شناس کے قول کو نافذ کرے، جیسا کہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، لہذا اس سلسلے میں قاضی کے نافذ کئے بغیر اس کا قول لازم نہیں ہوگا "حاشیۃ الجمل" میں ہے: قیافہ شناس کا نسب جوڑنا اسی وقت درست ہوگا جب قاضی اس کا حکم دے، اور جب قیافہ شناس نسب کو جوڑے تو اگر قاضی نے پہلے سے یہ فیصلہ نہ کر رکھا ہو کہ وہ قیافہ شناس ہے تو یہ ضروری ہوگا کہ قاضی اس الحاق کو نافذ کرے [2]۔ زرکشی کی رائے ہے کہ قیافہ شناس اگر بچہ کو کسی ایک شخص سے جوڑ دے اور دونوں دعویدار الحاق کے بعد اس پر راضی ہوجائیں تو اس کا نسب ثابت ہوجائے گا، ورنہ اگر قاضی قیافہ شناس کو اپنا نائب اور ان دونوں دعویداروں کے

(۱) المغنی ۵/ ۷۶۷۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۳۶۔

درمیان اس کو فیصل مقرر کرے تو اس کا الحاق جائز ہوگا اور حکم نافذ ہوجائے گا، ورنہ اس کے قول سے نسب اور اس کا الحاق ثابت نہ ہوگا جب تک کہ حاکم فیصلہ نہ کردے [1]۔

د-جس بچہ کا نسب قیافہ سے ثابت کرنا مقصود ہے وہ زندہ ہو، یہ مالکیہ کے نزدیک شرط ہے، "مواہب الجلیل" میں ہے: اگر عورت مکمل بچہ مردہ حالت میں جنے تو مردہ کے بارے میں قیافہ نہیں ہوگا، اور صقلی نے "سحنون" سے نقل کیا ہے کہ اگر بچہ زندہ پیدا ہونے کے بعد مر جائے تو قیافہ شناس کو بلایا جائے گا، حطاب فرماتے ہیں: ان دونوں اقوال میں تطبیق کا امکان ہے، اس لئے کہ ابن القاسم کا سماع ایسے بچہ کے بارے میں ہے جو مردہ پیدا ہوا ہے، اور سحنون کا قول زندہ پیدا ہونے والے بچہ کے بارے میں ہے [2]۔

شافعیہ نے قیافہ والے بچہ کے زندہ ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، پس اگر بچہ مردہ پیدا ہو تو بھی قیافہ شناس کے ذریعہ اس کا نسب ثابت کرنا جائز ہوگا، بشرطیکہ بچہ کی نعش میں تبدیلی نہ آ گئی ہو یا اس کی تدفین نہ کردی گئی ہو [3]۔

ھ-جس شخص کے ساتھ بچہ کا نسب جوڑا جا رہا ہے وہ زندہ ہو، بیشتر مالکیہ نے اس شخص کے زندہ ہونے کی قید لگائی ہے، چنانچہ سحنون اور عبد الملک سے مروی ہے کہ قیافہ شناس بچہ کو زندہ باپ سے ہی جوڑے گا، اگر وہ مر گیا ہو تو اس کی قرابت کی جہت سے رشتہ جوڑنے کے بارے میں قیافہ شناس کا قول معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ باپ کے علاوہ پر مشابہت کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی [4]، بہت سارے مالکیہ کے

(۱) مرجع سابق۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۲۴۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۹۔

(۴) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۵/ ۲۴۸۔

نزدیک یہ جائز ہے کہ جو باپ مرگیا ہے لیکن دفن نہیں کیا گیا ہے اسے قیافہ شناس کے سامنے پیش کیا جائے، ''التبصرۃ'' میں ہے: قیافہ شناسوں کے قول پر اعتماد صرف ایسے باپ پر ہوگا جو زندہ حالت میں موجود ہو، اور بعض مالکیہ نے کہا: یا مرگیا ہو لیکن دفن نہیں کیا گیا ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ عصبہ پر اعتماد کیا جائے گا[1]۔

فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے[2]۔

قیافہ شناسوں میں اختلاف:

۱۰ - قیافہ شناسوں کے اقوال میں اختلاف ہوجائے اور ان اقوال کے درمیان تطبیق ممکن ہو تو تطبیق کرلی جائے گی۔ مثلاً ایک قیافہ شناس لقیط کا نسب ایک مرد سے جوڑے، اور دوسرا اسی بچہ کا نسب ایک عورت سے جوڑے، تو بچہ ان دونوں کی طرف منسوب ہوگا، اور اگر ان اقوال میں تطبیق ممکن نہ ہو اور ایک قول راجح ہو تو راجح قول ہی کو اختیار کرلیا جائے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوگا کہ ایسے دو قیافہ شناسوں کے قول کو قبول کیا جائے گا جن کی مخالفت تیسرا قیافہ شناس کرے جیسے کہ کسی عیب کے بارے میں دو مویشی ڈاکٹروں کا قول تیسرے مویشی ڈاکٹر کے اختلاف کی صورت اور دو اطباء کا قول تیسرے طبیب کے اختلاف کی صورت میں قبول کیا جاتا ہے، یہ بات ''المنتخب'' میں ہے، اور اس سے نسب ثابت ہوجائے گا[3]، کیونکہ دونوں قیافہ شناس شاہدین ہیں، لہٰذا ان دونوں کا قول ایک شاہد کے قول پر مقدم ہوگا، البتہ تین قیافہ شناسوں کا قول دو قیافہ شناسوں کے قول پر محض زیادتی عدد کی وجہ سے راجح نہیں ہوگا جیسا کہ ابن قدامہ نے اس کی صراحت کی ہے[1]۔

لیکن اگر تطبیق یا ترجیح ممکن نہ ہو، جیسے ایک قیافہ شناس بچہ کو دو دعویداروں میں سے ایک کے ساتھ جوڑے اور دوسرا قیافہ شناس دوسرے کے ساتھ جوڑے، تو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ بچہ کو صرف ایک شخص سے جوڑا جائے گا، اور اگر قیافہ شناس ایک بچہ میں دو یا ان سے زیادہ مردوں کے شریک ہونے کا فیصلہ کریں تو بچہ کو بالغ ہونے تک روکا جائے گا، اور بلوغ کے بعد اس کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ ان میں سے جس کے ساتھ چاہے وابستہ ہوجائے، یہ اس بنیاد پر کہ بچہ اور اس کے اصل باپ کے درمیان ایک فطری میلان ہوتا ہے، اس میلان سے باپ کی شناخت میں مدد ملے گی، ''بدایۃ المجتہد'' میں ہے: امام مالک کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جب قیافہ شناس اشتراک کا فیصلہ کریں تو بچہ کو بالغ ہونے تک روکا جائے گا، پھر اس سے کہا جائے گا کہ دونوں میں سے جس کو چاہو اختیار کرلو، لیکن ایک بچہ کو دو مردوں کے ساتھ نہیں جوڑا جائے گا، یہی قول امام شافعی کا ہے[2]۔

''مغنی المحتاج'' میں ہے: اگر مسافت قصر سے کم دوری میں قیافہ شناس موجود نہ ہو، یا قیافہ شناس کسی واضح فیصلہ تک نہ پہنچ سکے اس طور پر کہ معاملہ اس پر پوشیدہ رہے، یا وہ بچہ کو دو اشخاص سے جوڑے یا دونوں سے نفی کردے تو معاملہ موقوف رہے گا، یہاں تک کہ بچہ عاقل بالغ ہوجائے پھر وہ اپنے اندرونی میلان کے مطابق کسی ایک کی جانب خود کو منسوب کرے گا، اگر وہ کسی کی طرف اپنے کو منسوب کرنے سے گریز کرے تو اسے قید میں رکھا جائے گا تا کہ وہ کسی کا انتخاب کرلے، البتہ اگر وہ ان میں سے کسی کی جانب میلان ہی نہ پائے تو

(۱) تبصرۃ الحکام ۲ / ۱۰۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۴ / ۴۸۹، منتہی الإرادات ۲ / ۴۸۷۔
(۳) منتہی الإرادات ۲ / ۴۸۸۔

(۱) المغنی ۵ / ۷۷۰۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲ / ۳۲۸۔

معاملہ موقوف رکھا جائے گا۔

قیافہ شناس کا اپنے قول سے رجوع قبول نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر یہ رجوع اس کے قول پر فیصلہ ہونے سے پہلے ہو تو قبول کیا جائے گا، (اور رجوع کر لینے کے بعد) پھر اس کا قول بچہ کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کے قول اور اس کی پہچان پر اعتماد ختم ہو چکا ہے، اور اسی طرح دوسرے بچہ کے حق میں بھی اس کی بات نہیں مانی جائے گی، الا یہ کہ اتنی مدت گذر جائے جس میں اس کے سیکھنے کا امکان ہو اور ساتھ ہی اس کا امتحان بھی لیا جائے۔

اگر کوئی شخص کسی مجہول النسب کا نسب اپنے آپ سے جوڑے اور اس شخص کی بیوی ہو، اور بیوی بچہ کا انکار کرے تو مرد کے اقرار پر عمل کرتے ہوئے بچہ مرد سے جڑ جائے گا نہ کہ بیوی سے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ بچہ وطی بالشبہہ کے نتیجہ میں یا دوسری بیوی سے ہوا ہو، اور اگر یہی صورت حال ہو اور دوسری عورت بچہ کا دعوی کرے اور اس کا شوہر انکار کرے، اور انکار کرنے والی عورت کا شوہر دو دلائل پیش کرے اور دونوں دلائل متعارض ہوں تو وہ ساقط ہو جائیں گے، اور بچہ کو قیافہ شناس کے سامنے پیش کیا جائے گا، اگر قیافہ شناس بچہ کو دعویدار عورت سے جوڑ دے تو بچہ اس سے جڑ جائے گا، اور اسی طرح اس کے شوہر سے بھی جڑے گا، یہی منصوص مذہب ہے جیسا کہ اسنوی نے کہا، جبکہ ابن المقری نے اس سے اختلاف کیا ہے، یا قیافہ شناس بچہ کو مرد سے جوڑ دے تو بچہ مرد اور اس کی زوجہ دونوں سے جڑ جائے گا، اگر دونوں میں سے کوئی بھی بینہ نہ پیش کر سکے تو اصح یہ ہے جیسا کہ اسنوی نے کہا کہ بچہ کسی سے نہیں منسوب ہوگا۔

ایک قیافہ شناس کا فیصلہ دوسرے قیافہ شناس کے قول کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، اور اگر ایک قیافہ شناس ظاہری مشابہت کی بنا پر بچہ کو جوڑے، اور دوسرا قیافہ شناس پوشیدہ مشابہت جیسے خلقت اور اعضاء کی مماثلت کی بنا پر جوڑے تو دوسرے قیافہ شناس کا قول پہلے قیافہ شناس کے مقابلہ میں زیادہ مناسب ہوگا، اس لئے کہ اس کے قول میں زیادہ مہارت اور بصیرت پائی جا رہی ہے، اور اگر قیافہ شناس جڑواں دو بچوں کو دو اشخاص سے اس طور پر جوڑے کہ ایک بچہ کو ایک شخص سے اور دوسرے بچہ کو دوسرے شخص سے جوڑے تو اس کا قول باطل قرار پائے گا، یہاں تک کہ اس کا امتحان لیا جائے اور اس کے سچا ہونے کا گمان غالب ہو جائے تب اس کے قول پر عمل کیا جائے گا، جس طرح کہ کوئی قیافہ شناس ایک بچہ کو دو اشخاص سے جوڑ دے، اسی طرح دو قیافہ شناس ایک بچہ کو علاحدہ علاحدہ جوڑیں تو بھی دونوں کا قول باطل ہو جائے گا، الا یہ کہ ان دونوں قیافہ شناسوں کا امتحان لیا جائے اور ان دونوں کے سچا ہونے کا گمان غالب ہو جائے۔

ایک بالغ شخص کا یا دو جڑواں اشخاص کا دو افراد کی طرف انتساب کرنا لغو سمجھا جائے گا، اگر جڑواں میں سے ایک دوسرے فرد کی طرف رجوع کر لے تو قبول کر لیا جائے گا، اور بالغ شخص کو حکم دیا جائے گا کہ کسی ایک کی طرف انتساب کر لے، اور اگر اس کا دونوں سے ہونا ممکن ہو تو اس کو قیافہ شناس کے سامنے پیش کیا جائے گا اگر چہ دوسرا یا دونوں اس کا انکار کریں، اس لئے کہ بچہ کا حق ہے کہ اس کا نسب ثابت ہو تو دوسرے کے انکار سے وہ ثابت نہیں ہوگا، اور وہ دونوں افراد بچہ پر خرچ کرتے رہیں گے یہاں تک کہ اس کو قیافہ شناس کے سامنے پیش کیا جائے یا وہ انتساب کر لے، پھر جس کے ساتھ بچہ کو نہ جوڑا جائے وہ اپنا خرچ دوسرے سے وصول کرے گا جس کے ساتھ بچہ کو جوڑا جائے گا، بشرطیکہ وہ حاکم کے فیصلہ سے خرچ کرے اور بچہ کا دعوی نہ کرے، اس مدت توقف کے دوران بچہ کے لئے جو وصیت کی جائے دونوں بچہ کے لئے اس وصیت کو قبول کریں گے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ایک اس بچے کا باپ ہے، اور حاملہ عورت کا نفقہ طلاق دینے

والے پر واجب رہے گا، اور وہ اس کو ادا کرے گا اور اگر بچہ دوسرے سے جوڑ دیا جائے تو وہ دوسرے سے وہ نفقہ واپس لے گا، اگر بچہ قیافہ شناس کے سامنے پیش کرنے سے پہلے مر جائے تو مردہ حالت میں قیافہ شناس پر پیش کیا جائے گا بشرطیکہ اس میں تغیر نہ ہوا ہو، یا اس کی تدفین نہ کر دی گئی ہو، اگر بچہ کا دعویدار مر جائے تو اس کے باپ یا بھائی یا دیگر عصبہ کے ساتھ بچہ کو قیافہ شناس کے سامنے پیش کیا جائے گا[۱]۔

حنابلہ نے قیافہ شناس کے قول پر مطلقاً عمل کرنے کو راجح قرار دیا ہے، پس اگر قیافہ شناس کسی بچہ کو دو دعویداران میں سے ایک کے ساتھ جوڑ دیں تو اس سے جڑے گا، اگر وہ دونوں کے ساتھ جوڑ دیں تو بچہ دونوں سے جڑ جائے گا، اگر دو سے زائد افراد کے ساتھ جوڑ دیں تو ان سب سے بچہ جڑ جائے گا گرچہ وہ بہت زیادہ ہوں، اس لئے کہ جس معنی کی وجہ سے بچہ کو قیافہ شناس نے دو اشخاص کے ساتھ جوڑا ہے وہ معنی دو سے زائد میں بھی پایا جا رہا ہے، لہذا اس کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا، اپنے مذہب پر حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ دو اشخاص نے ان کے سامنے ایک بچہ کا دعوی کیا، دونوں میں سے ہر ایک کا دعوی تھا کہ وہ اس کا بیٹا ہے، حضرت عمرؓ نے قیافہ شناسوں کو بلایا، انہوں نے دیکھ کر کہا کہ ہمیں اس بچہ میں دونوں کی مشابہت نظر آتی ہے، تو حضرت عمرؓ نے بچہ کو دونوں سے جوڑ دیا اور فیصلہ کیا کہ بچہ دونوں کا وارث ہوگا اور دونوں اس کے وارث ہوں گے[۲]۔

اگر دو عورتیں ایک بچہ کے نسب کا دعوی کریں اور بینہ کے ذریعہ کسی ایک کے قول کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو اس میں بھی سابق اختلاف ہے[۳]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۹۰، ۴۹۱۔

(۲) منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۸۔

(۳) المغنی ۵/ ۷۷۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۹۰، ۴۹۱، المہذب ۱/ ۵۷۲۔

معاملات میں علامات کی بنا پر ثابت کرنا:

۱۱- ابن تیمیہ نے ذکر کیا ہے کہ معاملات اور اموال میں قیافہ پر قاضی کا اعتماد کرنا جائز ہوگا، وہ فرماتے ہیں: بہتر ہے کہ تمام اموال میں قیافہ پر فیصلہ کرے جیسا کہ ہم اکھاڑی ہوئی شہتیر میں قیافہ سے فیصلہ کریں گے جبکہ گھر میں اس کی جگہ موجود ہو، اور جیسا کہ ہم حسی قبضہ میں اشتراک میں عرفی قبضہ کی بنیاد پر فیصلہ کریں گے، اور زوجین میں سے ہر ایک کو وہ دیں گے جو عرف میں اس کے مناسب ہو، اور دو کاریگروں میں سے ہر ایک کو وہ دیں گے جو اس کے مناسب ہو، اور جیسا کہ ہم لقطہ میں جب دو شخص اس کے دعویدار ہوں تو وصف کی بنیاد پر فیصلہ کریں گے، یہ ایک قسم کا قیافہ یا اس کے مشابہ ہے، اسی طرح اگر دو اشخاص کے قبضہ میں درخت یا کھجور ہو اور اس سلسلہ میں دونوں کے مابین جھگڑا ہو، اور ماہرین گواہی دیں کہ یہ کھجور فلاں کے باغ کی ہے (تو اسی کے مطابق فیصلہ ہوگا)، اور جہاں دونوں دعویدار برابر ہوں وہاں ماہرین کی طرف رجوع کیا جائے گا، جیسا کہ نسب کے سلسلہ میں ماہرین کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور یہی حکم اس وقت ہوگا جب دو اشخاص ایسے لباس کے بارے میں جھگڑا کریں جو ان دونوں میں سے ایک کے لباس کی جنس سے ہو، دوسرے کے لباس کی جنس سے نہ ہو یا ایسے جانور کے بارے میں جھگڑا کریں جو دور سے چل کر ایک کے اصطبل کی طرف آجائے، دوسرے کے اصطبل کی طرف نہ جائے یا دونوں پاؤں کے موزوں میں سے ایک موزہ، یا دروازہ کے ایک پٹ کے بارے میں جھگڑا کریں جو دوسرے پٹ یا موزہ کے مشابہ ہو، یا اس پر دونوں میں سے ایک شخص کی کوئی پہچان ہو جیسے فوجیوں کی گھنڈی بنی ہو، خواہ وہ سامان جس پر جھگڑا ہو فریقین کے قبضہ میں ہو یا کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو[۱]۔

(۱) الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۴/ ۵۸۷، نیز ان مثالوں کے لئے دیکھئے: البحر =

اسی طرح اگر دو اشخاص ایک جانور یا ایک جانور کے بچہ پر دعوی کریں، اور قیافہ شناس شہادت دے کہ فلاں شخص کے چوپایہ نے اس بچہ کو جنا ہے تو اس شہادت پر فیصلہ کیا جانا چاہئے، اور حسی قبضہ پر اسے ترجیح ہونی چاہئے (۱)، جناب نبی کریم ﷺ نے عفراء کے دونوں بیٹوں کے معاملہ میں تلوار پر موجود نشان کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا تھا (۲)۔

چنانچہ ان دونوں کی حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے دونوں سے پوچھا: تم میں سے کس نے اسے قتل کیا ہے؟ ہر ایک نے کہا: میں نے اسے قتل کیا ہے، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا تم دونوں نے اپنی تلواریں پوچھ دی ہیں؟ انہوں نے جواب دیا: نہیں، حضور ﷺ نے دونوں تلواروں کو دیکھا، پھر فرمایا: تم دونوں نے اسے قتل کیا ہے (۳)۔

جنایات میں علامات کے ذریعہ اثبات:

۱۲- متہم لوگوں کو گرفتار کرنے اور ان کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے کے لئے نشان شناس کی طرف رجوع کیا جائے گا، جیسا کہ اہل عرینہ کے قصہ میں پیش آیا، چنانچہ مروی ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے چرواہے کو قتل کر دیا اور جانور ہنکا لے گئے، تو رسول اللہ ﷺ نے ان کی تلاش میں قیافہ شناسوں کو بھیجا جو ان کو پکڑ لائے (۴)۔

= الرائق لابن نجیم ۷/۲۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۸/۵۳، ۳۸، رمز الحقائق ۲/۱۱۰، ۱۱۵، المبسوط ۱۷/۶۳، ۸۷، ۸۷، ۹۴، معین الحکام ص ۱۳۰، ۱۶۳، المغنی لابن قدامہ ۹/۳۲۰، ۳۲۵، الطرق الحکمیہ ص ۱۰، تبصرۃ الحکام ۲/۷۰، ۱۲۳۔

(۱) الفتاوی الکبری ۴/۵۸۷۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/۱۲۱۔

(۳) حدیث ابنی عفراء کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۲۴۶، ۲۴۷) اور مسلم (۳/۱۳۷۲) نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث العرینیین کی روایت ابوداؤد (۲/۵۳۲، ۵۳۳) نے کی ہے، =

ثبوت و دلائل کو اکٹھا کرنے اور جنایت کے ارتکاب کا طریقہ معلوم کرنے میں بھی قیافہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

قیافہ شناس کی رائے فقہاء کے نزدیک شہادت شمار کی جاتی ہے جس سے دعاوی اور حقوق ثابت ہوتے ہیں، اس کی مثال ابن تیمیہ نے ذکر کی ہے کہ کوئی شخص دعوی کرے کہ اس کا کچھ مال کھو گیا ہے اور اس کو ثابت کرے، تو قیافہ شناس ایک مقام سے دوسرے مقام تک قدم کے نشانات دیکھے گا، تو قیافہ شناس کی شہادت کہ مال فلاں مقام پر لے جایا گیا ہے، دو میں سے کسی ایک امر کو واجب کرے گی، یا تو اسی کی بنیاد پر فیصلہ ہوگا یا مدعی کی قسم کے ساتھ اس کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا، اور یہی زیادہ مناسب ہے، کیونکہ یہ علامات مدعی کی جانب کو راجح قرار دیتی ہیں، اور قوی جانب ہی کے حق میں یمین مشروع ہے (۱)، نبی ﷺ نے تلوار پر موجود نشان کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا، جیسا کہ ابن فرحون نے (۲) حضرت عبداللہ بن انیس اور ان کے ساتھیوں رضی اللہ عنہم کے قصہ میں ذکر کیا ہے کہ جب وہ لوگ ابن ابی الحقیق کے قلعہ میں داخل ہوئے تاکہ اسے قتل کر دیں، رات کا وقت تھا، انہوں نے اس پر تلواروں کے ذریعہ حملہ کیا، عبداللہ بن انیس نے تلوار اس کے پیٹ میں گھونپ دیا اور اس کو دبایا یہاں تک کہ تلوار اس کی پیٹھ کی طرف نکل گئی، جب وہ سب واپس لوٹے اور اس کو قتل کر چکے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کی تلواروں کو دیکھا اور فرمایا: ''هذا قتله'' فلاں نے قتل کیا ہے، کیونکہ آپ ﷺ کو ان کی تلوار پر حملہ کا نشان نظر آیا تھا (۳)۔

= اس کی اصل مسلم (۳/۱۲۹۸) میں ہے۔

(۱) الفتاوی الکبری ۴/۵۸۷۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/۱۲۱۔

(۳) حدیث قصۃ عبداللہ بن انیس کا ذکر ابن سعد نے الطبقات (۲/۹۱، ۹۲) میں بغیر سند کے کیا ہے۔

حضرت ایاس بن معاویہ نے نشان وعلامت کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا تھا، ان کے پاس دواشخاص دو چادروں کا جھگڑا لے کر آئے، ایک چادر سرخ تھی دوسری سبز، اور ایک شخص دوسرے کے قبضہ والی چادر کا دعویدار تھا کہ اس نے اپنی چادر چھوڑ دی تھی اور غسل کرنے چلا گیا تھا، دوسرے شخص نے اس کی چادر اٹھالی اور اپنی چادر اس جگہ ڈال دی، اس دعوی پر بینہ نہیں تھا، تو حضرت ایاس نے ایک کنگھا منگوایا اور دونوں کے سروں میں کنگھا کیا، تو ایک شخص کے سر سے سرخ اون نکلا اور دوسرے کے سر سے سبز اون نکلا، اس پر آپ نے سرخ چادر کا فیصلہ اس کے حق میں کیا جس کے سر سے سرخ اون نکلا تھا اور سبز چادر اسے دلائی جس کے سر سے سبز اون نکلا[۱]۔

ایک معاملہ میں قاتل بھاگ نکلا اور لوگوں کے ہجوم میں جاملا، اور پہچانا نہیں جاسکا تو معتضد لوگوں کے پاس آئے، اور ہر شخص کے دل پر یکے بعد دیگرے ہاتھ رکھتے گئے، ہر ایک کو پرسکون پایا لیکن جوں ہی ایک نوجوان کے دل پر ہاتھ رکھا، دیکھا کہ وہ خوب تیز دھڑک رہا ہے، انہوں نے اسے پاؤں سے ٹھوکر ماری اور پوچھا، تو اس نے اقرار کرلیا، تو انہوں نے اسے قتل کرایا[۲]۔

لیکن اس کے باوجود نشان کا سہارا ارتکاب جرم کا بالکل قطعی ثبوت نہیں ہے، اس کا اشارہ اس قصاب کے واقعہ سے ملتا ہے جو ایک ویران جگہ کی طرف پیشاب کرنے کے لئے نکلا، اس کے ہاتھ میں چھری تھی، اچانک اسے راستہ میں ایک مقتول نظر آیا جو خون میں لت پت تھا، ابھی وہ قصاب اپنا ہوش درست نہیں کر پایا تھا کہ پولس نے اسے گرفتار کرلیا، اور وہ قصاب اپنی طرف سے دفاع کرنے سے عاجز رہا یہ سمجھتے ہوئے کہ تمام ثبوت اس کے خلاف ہیں، اور قطعی سزا یعنی قتل سے وہ اسی وقت بچ سکا جب حقیقی قاتل نے جرم کا اقرار کرلیا[۱]۔

(۱) الطرق الحکمیہ ص ۳۲۔
(۲) الطرق الحکمیہ ص ۴۱۔

(۱) الطرق الحکمیہ ص ۲۸،۲۹۔

قیام

تعریف:

۱- قیام لغت میں "قام، یقوم قوماً اور قیاماً" سے ماخوذ ہے، یعنی کھڑا ہونا، یہ بیٹھنے کی ضد ہے [۱]۔

فقہاء کے یہاں اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

قعود:

۲- قعود کا معنی لغت میں جلوس (بیٹھنا) ہے، یا کھڑے ہونے کے بعد بیٹھنا قعود ہے اور لیٹنے سے اٹھ کر یا سجدہ سے اٹھ کر بیٹھنا جلوس ہے [۳]۔

فقہاء کی اصطلاح لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے [۴]۔

قیام اور قعود کے درمیان تعلق تضاد کا ہے۔

اضطجاع:

۳- اضطجاع کا معنی لغت میں زمین پر پہلو رکھنا ہے، سجدہ میں اضطجاع یہ ہے کہ اپنے سینہ کو زمین سے ملا دے اور اس سے چمٹ جائے۔

فقہاء کی اصطلاح لغوی معنی سے علیحدہ نہیں ہے [۱]۔

قیام اور اضطجاع کے درمیان تعلق تضاد کا ہے۔

شرعی حکم:

۴- عبادات وغیرہ میں قیام کا حکم قیام سے مربوط فعل کی نوعیت اور اس کے بارے میں موجود دلیل کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے یعنی قیام کبھی واجب، کبھی حرام، کبھی سنت، کبھی مکروہ یا کبھی مباح ہوتا ہے اور اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

فرض نماز میں قیام:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرض نماز میں قیام کی قدرت رکھنے والے پر قیام فرض ہے، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک واجب عبادت میں جیسے نذر اور اصح قول کے اعتبار سے فجر کی سنت میں قیام واجب ہے [۲]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"حافظوا علی الصلوات والصلاۃ الوسطی وقوموا للّٰہ قانتین"** [۳] ((سب ہی) نمازوں کی پابندی رکھو اور (خصوصاً) درمیانی نماز کی اور اللہ کے سامنے عاجزوں (کی طرح) کھڑے رہا کرو)، یعنی اطاعت شعار ہوکر اور اس حکم کا تقاضا ہے کہ قیام فرض ہو، اس لئے کہ

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۳، ۱۵۴۔
(۳) القاموس المحیط۔
(۴) الدر المختار ۱/ ۴۱۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۷۳، قواعد الفقہ للبرکتی۔

---

(۱) الصحاح، القاموس المحیط۔
(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۹۲، تبیین الحقائق ۱/ ۱۰۴، الدر المختار ۱/ ۴۱۴، ۴۱۵، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۲۳۱، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۳، کشاف القناع ۱/ ۴۵۰، المغنی ۱/ ۴۶۳، غایۃ المنتہی ۱/ ۱۳۸۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۸۔

نماز سے باہر قیام فرض نہیں کیا گیا، لہٰذا ضروری ہے کہ اس سے نماز کے اندر فرض ہونا مراد لیا جائے، تا کہ نص کی حقیقت پر جہاں تک ممکن ہو عمل کیا جائے۔

حدیث میں قیام کی فرضیت کی تاکید اس روایت میں کی گئی ہے جسے امام مسلم کے علاوہ ایک جماعت نے حضرت عمران بن حصین سے روایت کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ مجھے بواسیر کی شکایت تھی، میں نے نبی علیہ السلام سے نماز کے بارے میں پوچھا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلی جنب**"[1] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر نہ ہو سکے تو بیٹھ کر پڑھو، اور یہ بھی نہ ہو سکے تو پہلو کے بل پڑھو)۔

قیام کا طریقہ:

٦- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں شرعاً جو قیام مطلوب ہے وہ سیدھا کھڑا ہونا ہے، اور اتنا معمولی جھکنا مضر نہیں جو رکوع سے زیادہ قریب نہ ہو کہ اگر وہ اپنے ہاتھ بڑھائے تو گھٹنوں کو نہ پکڑ سکے[2]۔

قیام کی مقدار:

٧- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ[3] کا مذہب ہے کہ قدرت رکھنے والے شخص پر تکبیر تحریمہ اور صرف سورۂ فاتحہ کی تلاوت کے بقدر قیام فرض ہے، کیونکہ ان کے نزدیک یہی فرض ہے، اس لئے کہ جو شخص قرأت سے اور اس کے بدلہ میں ذکر سے عاجز ہو وہ اتنی ہی دیر کھڑا رہے گا، اس کے بعد سورت پڑھنا مسنون ہے۔

اگر مقتدی صرف رکوع میں امام کو پائے تو قیام کا رکن بقدر تحریمہ ہوگا، اس لئے کہ مسبوق اس طرح فرض قیام کو پالیتا ہے اور یہ صرف مسبوق کے حق میں، رکعت پالینے کے لئے رخصت ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ[1] قیام اور سجدہ پر قدرت رکھنے والے کے لئے قیام کا فرض یا واجب یا مسنون یا مندوب ہونا قیام میں مطلوب قراءت کی مقدار کے مطابق ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ ایک آیت کے بقدر فرض ہے، سورۂ فاتحہ اور ایک سورت کے بقدر واجب ہے، اور اپنے اپنے مقام پر طوال مفصل، اوساط مفصل یا قصار مفصل کے بقدر مسنون ہے، اور اس سے بھی زائد تہجد وغیرہ میں مندوب ہے، لہٰذا اگر نمازی قیام پر قادر ہو سجدہ پر قادر نہ ہو، اس کے لئے بیٹھ کر اشارہ کرنا مستحب ہوگا اس لئے کہ وہ سجدہ سے قریب ہوگا، اور کھڑے ہوکر اشارہ کرنا بھی جائز ہوگا۔

قیام کا ساقط ہونا:

٨- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرض وغیرہ کی وجہ سے قیام کی قدرت نہ رکھنے والے شخص سے فرض اور نفل میں قیام ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصین کی حدیث پیچھے گذر چکی ہے (آپ علیہ السلام نے فرمایا:) کہ کھڑے ہو کر نماز پڑھو، اگر کھڑے نہ ہو سکو تو بیٹھ کر اور اگر بیٹھ نہ سکو تو پہلو کے بل پڑھو[2]۔

اگر مریض ایک آیت کے بقدر ہی کھڑے ہوکر پڑھنے پر قادر ہو تو

---

(١) حدیث عمران بن حصین: "کانت بي بواسیر ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٢/ ٥٨٧ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(٢) الدر المختار و رد المحتار ١/ ٤١٤ طبع الأمیریہ، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ١/ ٢٣١، نہایۃ المحتاج ١/ ٤٧٣، مغنی المحتاج ١/ ١٥٣، ١٥٤، کشاف القناع ١/ ٤٥١، المغنی ١/ ٤٦٣۔

(٣) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ١/ ٣٠٧، ٣٠٩، الشرح الکبیر مع الدسوقی ١/ ٢٥٥، المہذب ١/ ٧٢، ٧٣، ٨٢، کشاف القناع ١/ ٤٥١، غایۃ المنتہی ١/ ١٣٨۔

(١) الدر المختار ورد المحتار ١/ ٤١٤، ٤١٥، ٤٢٢۔

(٢) دیکھئے: فقرہ/ ٥۔

اسی کے بقدر کھڑا ہونا اس پر لازم ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ المریض'' (فقرہ/ ۵، ۶) میں ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک برہنہ شخص سے بھی قیام ساقط ہوجاتا ہے، اگر وہ ایسی چیز نہ پاسکے جس سے اپنی ستر چھپائے تو وہ بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھے گا، شافعیہ اور مالکیہ کا اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک کھڑے ہوکر پڑھنا اس کے لئے واجب ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''عریان'' (فقرہ/ ۷) میں ہے۔

شدت خوف کی حالت میں بھی قیام ساقط ہوجاتا ہے، وہ بیٹھ کر یا اشارہ سے نماز پڑھے گا، اور بالاتفاق اس پر اعادہ واجب نہ ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الخوف'' (فقرہ/ ۹) میں ہے۔

قیام میں ٹیک نہ لگانا:

۹ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور وہی شافعیہ کا ایک قول ہے کہ فرض نمازوں میں قیام پر قدرت رکھنے والے کے لئے نماز کے دوران قیام میں بغیر کسی سہارے کے کھڑا ہونا شرط ہے، نفل میں یہ شرط نہیں ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ [1]، جو شخص اپنی عصا یا کسی دیوار وغیرہ پر اس طرح ٹیک لگا کر نماز پڑھے کہ اگر وہ چیز ہٹ جائے تو وہ گر جائے تو اس کی نماز درست نہیں ہوگی، اگر ٹیک لگانا کسی عذر کی وجہ سے ہوتو نماز درست ہوجائے گی، تطوع یا نفل نماز میں قیام میں ٹیک نہ لگانا شرط نہیں ہے، خواہ کسی عذر کی وجہ سے ہو یا بغیر عذر کے، البتہ اس کی نماز مکروہ ہوگی، اس لئے کہ یہ بے ادبی ہے، اور اگر بغیر عذر کے ہوتو اس کا ثواب کم ہوجائے گا۔

جو شخص قیام اور سجدہ پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے فرض نماز میں

(۱) الدر المختار ۱/ ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۱۵، الکتاب للقدوری وشرحہ اللباب ۱/ ۶۹۔

تکبیر تحریمہ اور فرض قراءت کے بقدر قیام کرنا فرض ہے جیسا کہ گذرا، اصح قول میں نذر اور فجر کی سنت کا بھی یہی حکم ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ فرض نمازوں میں امام ومنفرد دونوں کے لئے تکبیر تحریمہ، سورہ فاتحہ کی قراءت اور رکوع میں جاتے وقت بغیر سہارے کے کھڑا ہونا واجب ہے [1]، لہذا قیام پر قدرت رکھنے والے کے لئے فرض نماز میں بیٹھ کر یا جھک کر تکبیر تحریمہ کہنا اور فاتحہ پڑھنا درست نہیں ہوگا، نہ ہی کسی ایسی چیز سے ٹیک لگا کر کھڑا ہونا کافی ہوگا کہ اگر وہ چیز ہٹا دی جائے تو وہ شخص گر پڑے، البتہ سورت کی تلاوت کے وقت کھڑا ہونا سنت ہے، لہذا اگر کسی ایسی چیز کا سہارا لے کہ اگر وہ چیز ہٹا دی جائے تو وہ شخص گر جائے، تو اگر یہ سورت کی قراءت کے علاوہ حالت میں ہوتو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ اس نے فرض رکن ادا نہیں کیا، اور اگر یہ سورت کی قراءت کی حالت میں ہوتو نماز تو باطل نہیں ہوگی لیکن ٹیک لگانا مکروہ ہوگا، اور اگر سورت کی تلاوت کے دوران بیٹھ جائے تو نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ نماز کی ہیئت میں خلل پایا گیا، لیکن فاتحہ کی قراءت کے لئے کھڑا ہونا مقتدی پر واجب نہیں ہوگا، لہذا اگر وہ فاتحہ پڑھنے کی حالت میں کسی ایسی چیز کا سہارا لے جسے ہٹا دینے سے وہ گر جائے تو اس کی نماز درست ہوگی۔

شافعیہ نے [2]، اصح قول کے مطابق بے سہارا کھڑے ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، لہذا اگر نمازی کسی چیز کا اس طرح سہارا لے کہ اگر اسے ہٹا دیا جائے تو وہ گر جائے تو کراہت کے ساتھ نماز درست ہوجائے گی، اس لئے کہ قیام پایا گیا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ بے سہارا کھڑا ہونا شرط ہے، اور قیام کی قدرت رکھنے کی حالت میں ٹیک

(۱) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۷۳، المجموع ۳/ ۲۵۸، ۲۶۰۔

لگا کر نماز پڑھنا کسی حال میں درست نہیں ہوگا، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس طرح ٹیک لگائے کہ اگر وہ چیز ہٹادی جائے تو وہ نہ گرے تو جائز ہوگا، ورنہ نہیں۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر بلا عذر کسی چیز پر مضبوط طریقہ سے ٹیک لگائے تو اس کی نماز باطل ہوگی، پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ اور فاتحہ کی قراءت کے بقدر قیام فرض ہے، پہلی رکعت کے بعد میں صرف فاتحہ کے بقدر فرض ہے [۱]۔

کھڑے شخص کے پیچھے بیٹھے شخص کی نماز اور اس کے برعکس:

۱۰-فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کھڑے شخص کے پیچھے کسی عذر کی وجہ سے بیٹھے شخص کی نماز جائز ہے، اس لئے کہ حدیث شریف میں ایسے کئی واقعات مروی ہیں، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے: "**صلی رسول اللہ ﷺ فی مرضه خلف أبی بکر قاعداً، فی ثوب، متوشحاً به**" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیماری میں حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے بیٹھ کر ایک کپڑے کو اپنے اوپر لپیٹ کر نماز پڑھی)، اسی طرح حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، فرماتی ہیں: "**صلی رسول اللہ ﷺ خلف أبی بکر فی مرضه الذی مات فیه قاعداً**" [۳] (رسول اللہ ﷺ نے اپنے مرض الوفات میں حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھی)۔

بیٹھ کر پڑھنے والے کے پیچھے کھڑے ہو کر پڑھنے والے کی نماز حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے، "**صلی آخر صلاته قاعداً والناس قیام، وأبو بکر یأتم بالنبی ﷺ، والناس بصلاة أبی بکر وهی صلاة الظهر**" [۱] (اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی آخری نماز بیٹھ کر پڑھی جبکہ لوگ کھڑے تھے، حضرت ابوبکر نبی ﷺ کی اقتداء کر رہے تھے، اور لوگ حضرت ابوبکر کی اقتداء کر رہے تھے، یہ ظہر کی نماز تھی)۔

مالکیہ اور حنابلہ نیز حنفیہ میں سے محمد بن حسن کا مذہب ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال نبی ﷺ کے اس قول سے ہے: "**لا یؤمّنّ أحد بعدي جالساً**" [۲] (میرے بعد کوئی شخص بیٹھ کر امامت نہ کرے)، اور اس لئے بھی کہ کھڑے شخص کی حالت بیٹھے شخص کی حالت سے زیادہ قوی ہے، اور قوی کی بنیاد ضعیف پر رکھنا جائز نہیں ہے، البتہ حنابلہ نے عدم جواز سے محلّہ کے اس امام کا استثناء کیا ہے جس کی بیماری زائل ہوجانے کی امید ہو، یہ حکم نفل کے علاوہ میں ہے، نفل نماز میں بالاتفاق جائز ہے [۳]۔

نوافل میں قیام:

۱۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی عذر یا بغیر عذر کے بیٹھ کر نفل پڑھنا جائز ہے، لیٹ کر پڑھنے میں حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اصح کے بالمقابل

---

(۱) کشاف القناع ۱/۴۵۰، ۴۵۱، ۵۸۷۔

(۲) حدیث انس: "صلی رسول اللہ ﷺ في مرضه خلف أبي بکر......" کی روایت ترمذی (۳/۱۹۷، ۱۹۸) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث عائشہ: "صلی رسول اللہ ﷺ خلف أبي بکر في مرضه......" کی روایت ترمذی (۲/۱۹۶) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "صلی آخر صلاته قاعداً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۱۷۳) اور مسلم (۱/۳۱۱، ۳۱۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا یؤمن أحد بعدي جالساً......" کی روایت دارقطنی (۱/۳۹۸) نے حضرت شعبی سے مرسلاً کی ہے، دارقطنی نے ذکر کیا کہ اس میں ایک راوی متروک ہیں۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۱/۵۵۱، مغنی المحتاج ۱/۲۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۲۷، منار السبیل ۱/۱۲۴، کشاف القناع ۱/۴۷۶، ۴۷۷ طبع دار الفکر۔

قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ قیام یا قعود کی قدرت رکھنے والے شخص کے لئے بغیر عذر کے لیٹ کر نفل نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں قیام کی قدرت کے باوجود لیٹ کر نفل نماز پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے نبی علیہ السلام سے بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی نماز کے بارے میں پوچھا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "من صلى قائماً فهو أفضل ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم ومن صلى نائما فله نصف أجر القاعد"[1] (جو کھڑے ہوکر نماز پڑھے وہ افضل ہے، اور جو بیٹھ کر نماز پڑھے اس کو کھڑے نماز پڑھنے والے کے اجر کا نصف ملے گا، اور جو شخص سوکر نماز پڑھے اسے بیٹھنے والے کا نصف اجر ملے گا)۔

افضل یہ ہے کہ اپنے دائیں پہلو پر لیٹ کر پڑھے، اگر بائیں پہلو پر لیٹ کر پڑھے تو بھی جائز ہے، اور اسے لازم ہوگا کہ رکوع اور سجدہ کے لئے بیٹھ جائے، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں ارکان بھی اشارہ سے انجام دے گا[2]۔

نفل نماز میں ایک رکعت کے اندر قیام اور قعود کو جمع کرنا:

۱۲ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے[3] کہ نفل نماز پڑھنے والا اگر بیٹھ کر نماز شروع کرے تو وہ کھڑا ہوکر پڑھ سکتا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "أنها لم تر رسول الله ﷺ يصلي صلاة الليل قاعداً قط حتى أسن، فكان يقرأ قاعداً حتى إذا أراد أن يركع فقرأ نحواً من ثلاثين أو أربعين آية، ثم ركع"[1] (انہوں نے کبھی بھی رسول اللہ علیہ السلام کو رات کی نماز بیٹھ کر پڑھتے نہیں دیکھا یہاں تک کہ آپ علیہ السلام عمر دراز ہوگئے، چنانچہ جب آپ عمر دراز ہوگئے تو آپ علیہ السلام بیٹھ کر نماز پڑھتے تھے اور جب رکوع میں جانا چاہتے تو کھڑے ہوجاتے اور تیس یا چالیس آیات کے بقدر تلاوت کرتے، پھر رکوع کرتے)۔

نمازی کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ ایک رکعت کا کچھ حصہ کھڑے ہوکر پڑھے پھر بیٹھ جائے یا اس کے برعکس کرے۔

امام ابو یوسف وامام محمد کا مذہب ہے کہ قیام کے بعد قعود مکروہ ہے، اشہب نے قیام کی نیت کرنے کے بعد بیٹھنے کو منع کیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صلاۃ التطوع" (فقرہ ۲۰)۔

کشتی کے اندر نماز میں قیام:

۱۳ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب ہے اور وہی مذہب حنفی میں قول اظہر ہے کہ کشتی وغیرہ جیسے پالکی، اسٹریچر، ہودج، جہاز اور گاڑی میں فرض نماز کسی عذر کے بغیر بیٹھ کر پڑھنا درست نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر کشتی میں بغیر عذر کے بیٹھ کر نماز پڑھے تو غلبہ عجز کی وجہ سے درست ہوگا، لیکن ایسا کرنا اچھا نہیں ہوگا، یعنی رکوع اور سجدہ کرے گا، اشارہ کے ساتھ نہیں، ابن عابدین نے

---

(۱) حدیث عمران بن حصین: "من صلى قائما فهو أفضل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۵۸۶) نے کی ہے۔

(۲) الدر المختار ۱/۴۶۸، ۶۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۱/۳۲۸، الشرح الصغیر ۱/۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر ۱/۲۵۸، القوانین الفقہیہ ص ۵۹، مغنی المحتاج ۱/۱۵۵، کشاف القناع ۱/۴۵۱، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۸۸، غایۃ المنتہی ۱/۱۵۸۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۱/۶۵۲، فتح القدیر ۱/۳۲۸، الشرح الصغیر ۱/۳۵۹، نہایۃ المحتاج ۱/۴۵۲، کشاف القناع ۱/۵۱۷، نیل الأوطار ۳/۸۳، غایۃ المنتہی ۱/۱۵۸، القوانین الفقہیہ ص ۵۹۔

---

(۱) حدیث عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا: "أنها لم تر رسول الله ﷺ يصلي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۵۸۹) نے کی ہے۔

کہا: غلبہ عجز کی وجہ سے یعنی اس لئے کہ کشتی میں عموماً سر چکرا جاتا ہے اور غالب متحقق کی طرح ہے تو یہ اسی کے قائم مقام کر دیا گیا، پھر ابن عابدین نے کہا: ''ایسا کرنا برا ہوگا''، اس جملہ سے یہ اشارہ کیا گیا ہے کہ قیام افضل ہے، اس لئے کہ وہ اختلاف کے شبہہ سے دور ہے (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سفینۃ'' (فقرہ/۳)۔

اذان اور اقامت میں قیام:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مؤذن اور اقامت کہنے والے کے لئے کھڑے ہوکر اذان دینا اور اقامت کہنا مستحب ہے، اس لئے کہ ابتداءِ اذان والی حدیث میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"یا بلال، قم فناد بالصلاۃ"** (۲) (اے بلال! کھڑے ہو اور نماز کے لئے اذان دو)، اور اس لئے بھی کہ کھڑے ہونے میں اعلان وخبر زیادہ اچھی طرح ہوتی ہے، اور قیام ترک کرنا مکروہ ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''أذان'' (فقرہ/۴۳) اور اصطلاح ''إقامۃ'' (فقرہ/۱۵)۔

دوران اذان مسجد میں داخل ہونے والے کا کھڑا رہنا:

۱۵- اگر مسلمان مسجد میں داخل ہوا اور مؤذن اذان دے رہا ہو تو کیا وہ کھڑا رہے گا یا بیٹھ جائے گا، اس میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

شافعیہ اور حنابلہ (۱) کا مذہب ہے کہ جب نمازی مسجد میں داخل ہو، اور مؤذن نے اذان دینی شروع کر دی ہو تو وہ تحیۃ المسجد وغیرہ نہ پڑھے، بلکہ کھڑا کھڑا مؤذن کا جواب دے یہاں تک کہ وہ اپنی اذان سے فارغ ہوجائے، تاکہ اس کو تحیۃ المسجد پڑھنے اور اذان کا جواب دینے کا ثواب مل جائے۔

حنفیہ (۲) کا مذہب ہے کہ جب نمازی مسجد میں داخل ہو، اور مؤذن اذان دے رہا ہو تو وہ بیٹھ جائے یہاں تک کہ مؤذن اپنی اذان سے فارغ ہوجائے، پھر اس کے بعد تحیۃ المسجد پڑھے، تاکہ اذان کا جواب دینے اور تحیۃ المسجد پڑھنے کا ثواب اکٹھا کرلے۔

نماز کے لئے کھڑا ہونے کا وقت:

۱۶- مصلیان کو چاہئے کہ اقامت کے وقت نماز کے لئے کھڑے نہ ہوں یہاں تک کہ امام کھڑا ہوجائے یا امام سامنے آجائے یعنی امام کے دیکھنے کے وقت، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تروني قد خرجت"** (۳) (جب نماز کے لئے اقامت کہی جائے تو مت کھڑے ہو یہاں تک کہ مجھے دیکھ لو کہ میں نکل گیا ہوں)۔

اور نماز کے لئے مصلیوں کے کھڑے ہونے کے وقت کی تعیین میں مذاہب کے درمیان اختلاف ہے:

امام زفر کے علاوہ جمہور حنفیہ کا مذہب ہے کہ امام اور مقتدی دونوں اقامت کہنے والے کے جملہ ''حی علی الفلاح'' یعنی دوسرے

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۴۱۵، ۱۳، ۱۷، ۱۷، الشرح الصغیر ۱/ ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۳، کشاف القناع ۱/ ۵۹۳۔

(۲) حدیث ابن عمر: "قم فناد بالصلاۃ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۷۷) اور مسلم (۱/ ۲۵۸) نے کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۰، کشاف القناع ۱/ ۲۸۵۔

(۲) الدر المختار ۱/ ۱۷۳۔

(۳) حدیث: "إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تروني قد خرجت" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۱۹) اور مسلم (۱/ ۴۲۲) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

حیعلہ پر کھڑے ہوں گے اور امام زفر کے نزدیک ''حی علی الصلاۃ'' یعنی پہلے حیعلہ پر کھڑے ہوں گے، کیونکہ اس میں حکم دیا جارہا ہے تو اس کی بجا آوری کی جائے گی، یہ اس وقت ہے جب امام محراب کے قریب حاضر ہو، لیکن اگر امام حاضر نہ ہو تو ہر صف کے لوگ اس وقت کھڑے ہوں گے جب امام اس تک پہنچے گا، یہ اظہر قول ہے، اور اگر امام آگے سے داخل ہو تو لوگ اس وقت کھڑے ہوں جب امام پر ان کی نظر پڑے، اور اگر امام بذات خود مسجد میں اقامت کہے تو امام کے اقامت مکمل کرنے کے بعد ہی مقتدی کھڑے ہوں گے [(۱)]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ مصلی کے لئے اقامت کے دوران یا اس کے شروع میں یا اس کے بعد کھڑا ہونا جائز ہے، اس کے لئے کسی حالت کی تعیین مطلوب نہیں ہے بلکہ لوگ اپنی طاقت کے مطابق کھڑے ہوں گے، کیونکہ کوئی شخص بھاری بھرکم ہوتا ہے اور کوئی ہلکا پھلکا، وجہ یہ ہے کہ اس کے بارے میں کوئی منقول دلیل نہیں ہے، سوائے حضرت ابوقتادہ کی اس حدیث کے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تروني قد خرجت'' (جب نماز کے لئے اقامت کہی جائے تو مت کھڑے ہو یہاں تک کہ دیکھ لو کہ میں نکل گیا ہوں)، ابن رشد نے کہا: اگر یہ روایت صحیح ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، ورنہ یہ مسئلہ اپنی اس اصل پر باقی رہے گا کہ اس میں چشم پوشی ہے، یعنی اس سلسلہ میں کوئی دلیل نہیں ہے، اور جب بھی تمام لوگ کھڑے ہو جائیں بہتر ہے [(۲)]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ مقتدی اور امام کے لئے مستحب ہے کہ اس وقت تک کھڑے نہ ہوں جب تک کہ مؤذن اقامت سے فارغ نہ ہو جائے، ماوردی نے کہا ہے: آہستہ آہستہ اٹھنے والے بوڑھے شخص کو چاہئے کہ ''قد قامت الصلاة'' پر کھڑا ہو، اور تیز اٹھنے والے کو چاہئے کہ اقامت سے فراغت کے بعد کھڑا ہو تاکہ تمام لوگ ایک وقت میں کھڑے ہو جائیں۔

جب اقامت کہہ دی جائے اور لوگوں کے ساتھ امام نہ ہو بلکہ وہ نکل کر آتا ہو تو مقتدی اس وقت تک کھڑے نہ ہوں جب تک کہ وہ امام کو دیکھ نہ لیں، اس لئے کہ حضرت ابوقتادہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تروني قد خرجت'' (جب نماز کے لئے اقامت کہی جائے تو مت کھڑے ہو یہاں تک کہ دیکھ لو کہ میں نکل گیا ہوں) [(۱)]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مؤذن کے قول ''قد قامت الصلاة'' پر مصلی کا کھڑا ہونا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ جب مؤذن ''قدقامت الصلاة'' کہتا تب وہ کھڑے ہوتے تھے [(۲)]۔

جمعہ وعیدین وغیرہ کے خطبہ میں کھڑا ہونا:

۱۷- جمعہ، عیدین، استسقاء اور کسوف وخسوف کے خطبہ میں خطیب کے کھڑے ہونے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، حنابلہ [(۳)] اور مالکیہ میں سے ابن العربی کا مذہب ہے کہ خطبہ میں خطیب کا کھڑا ہونا مسنون ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ایسا ہی کیا ہے، لیکن یہ واجب نہیں ہے، کیونکہ یہ ایسا ذکر ہے جس میں قبلہ کی طرف رخ کرنا شرط نہیں ہے، لہذا اذان کی طرح

---

(۱) الدر المختار ورد المختار ۱/۳۲۷، ۳۳۷۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/۲۵۶، بدایۃ المجتہد ۱/۱۵۰ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۱/۲۰۰۔

(۱) المجموع ۳/۲۵۵، ۲۵۶ طبع السلفیہ۔
(۲) المغنی ۱/۴۵۸۔
(۳) الدر المختار ورد المختار ۱/۶۰۷، فتح القدیر ۱/۴۱۴، کشاف القناع ۲/۳۴، ۳۹، المغنی ۲/۳۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس کے لئے بھی قیام واجب نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور اکثر مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر خطیب کھڑا ہونے پر قادر ہو تو خطبہ کے دوران اس کا کھڑا ہونا شرط ہے، مالکیہ میں سے دردیر کی رائے ہے کہ قول اظہر میں قیام واجب ہے، شرط نہیں ہے، پس اگر خطیب بیٹھ جائے تو خطبہ درست ہوگا البتہ ایسا کرنا بہتر نہیں ہے۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر قیام سے عاجز ہو تو بیٹھ کر پھر لیٹ کر خطبہ دے گا جس طرح نماز میں ہے، اور اس کی اقتداء کرنا صحیح ہوگا، لیکن بہتر یہ ہے کہ وہ کسی کو نائب بنادے[1]۔

انہوں نے خطبہ میں قیام کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كان النبي ﷺ يخطب يوم الجمعة قائما، ثم يجلس، ثم يقوم كما يفعلون اليوم**"[2] (نبی کریم ﷺ جمعہ کے دن کھڑے ہوکر خطبہ دیتے تھے پھر بیٹھ جاتے، پھر کھڑے ہوتے جس طرح آج لوگوں کا عمل ہے) اور حدیث میں دلیل ہے کہ خطبہ کی حالت میں قیام مشروع ہے، ابن المنذر نے کہا: اسی پر تمام علاقوں کے اہل علم کا عمل ہے۔

تلاوت قرآن اور ذکر کی حالت میں قیام:

۱۸- قرآن کریم کی تلاوت اور اذکار جیسے تہلیل وتسبیح اور تحمید وغیرہ کا ورد کھڑے، بیٹھے، ٹھہرے اور چلتے ہر حال میں جائز ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں: اگر قرآن کی تلاوت کھڑے ہوکر یا سوار ہوکر یا بیٹھ کر، یا لیٹ کر یا بستر پر یا کسی بھی دوسرے حال میں کرے تو جائز ہے، اور اسے اجر ملے گا[1]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِكُمْ**"[2] (پھر جب تم (اس) نماز کو ادا کر چکو تو اللہ کی یاد میں لگ جانا کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے)۔

جنازہ کے گذرتے وقت اس کے لئے قیام:

۱۹- جنازہ گذرتے وقت اس کے لئے کھڑے ہونے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر کسی بیٹھے شخص کے پاس سے جنازہ گذرے تو اس کے لئے کھڑا ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس پر سلف کا عمل نہیں ہے، حنفیہ نے کہا: مختار یہ ہے کہ جنازہ کے لئے کھڑا نہ ہو، قلیوبی نے کہا: معتمد قول میں جنازہ کے لئے کھڑا ہونا مستحب ہے، جنازہ اگر دعا اور تعریف کا اہل ہو تو اس کے لئے دعا اور اس کی تعریف کرنا بہتر ہے[3]۔

کھاتے اور پیتے وقت قیام:

۲۰- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کھڑے ہوکر کھانا پینا مکروہ تنزیہی ہے، انہوں نے زمزم پینے اور وضو کے بعد اس کے بچے ہوئے پانی پینے کو اس سے مستثنی کیا ہے، ان دونوں کے لئے کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے[4]۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۹، الشرح الکبیر ۱/ ۳۷۹، المہذب ۱/ ۲۸۵، مغنی المحتاج ۱/ ۲۸۷۔

(۲) حدیث ابن عمر: "كان النبي ﷺ يخطب يوم الجمعة قائماً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۰۱) اور مسلم (۲/ ۵۸۹) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) التبیان فی آداب حملۃ القرآن للنووی ص ۴۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۰۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۹۸، الشرح الصغیر ۱/ ۵۷۰، البدائع ۱/ ۳۱۰، القلیوبی ۱/ ۳۳۰، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۶۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۸۷، ۸۸۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ کھڑے ہوکر کھانا اور پینا مباح ہے (۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ بغیر عذر کے کھڑے ہوکر پینا خلاف اولی ہے (۲)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ کھڑے ہوکر پینا مکروہ نہیں ہے، لیکن کھڑے ہوکر کھانے کے بارے میں بہوتی نے کہا: حنابلہ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ کھڑے ہوکر کھانا مکروہ نہیں ہے، اور یہ قول بہتر ہے جیسے کہ پینے میں ہے۔

حنابلہ کی ایک روایت میں کھڑے ہوکر کھانا اور پینا مکروہ ہے (۳)۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کھڑے ہوکر کھانے اور پینے کے بارے میں متعارض احادیث مروی ہیں:

چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ زجر (وفي رواية: نهى) عن الشرب قائما، قال قتادة: فقلنا: فالأكل، فقال: ذاك شر وأخبث" (۴) (نبی ﷺ نے کھڑے ہوکر پینے سے زجر فرمایا (ایک روایت میں ہے کہ منع فرمایا) قتادہ کہتے ہیں کہ ہم نے کہا کہ کھڑے ہوکر کھانا کیسا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ عمل زیادہ برا اور بہت خبیث ہے)، اس حدیث سے کھڑے ہوکر کھانے اور پینے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، جبکہ دوسری احادیث ایسی ہیں جن سے کھڑے، بیٹھے اور چلتے کھانے پینے کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔

ان میں سے ایک حدیث حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "كنا نأكل على عهد رسول الله ﷺ ونحن نمشي، ونشرب ونحن قيام" (۱) (رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ہم چلتے ہوئے کھاتے اور کھڑے کھڑے پیتے تھے)۔

ایک حدیث حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "شرب النبي ﷺ من زمزم وهو قائم" (۲) (نبی کریم ﷺ نے کھڑے ہوکر زمزم پیا)۔

پیشاب کرتے وقت قیام:

۲۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انسان کے لئے بیٹھ کر پیشاب کرنا مستحب ہے (۳)، اس لئے کہ اس میں پردہ زیادہ ہے اور پیشاب لگنے سے زیادہ حفاظت ہے، اور اس لئے تاکہ پیشاب کے چھینٹے نہ لگ جائیں، اور وہ ناپاک ہوجائے، جمہور فقہاء کے نزدیک کسی عذر کے بغیر کھڑے ہوکر پیشاب کرنا مکروہ ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "قضاء الحاجۃ" (فقرہ/ ۹) میں ہے۔

آنے والے، والد، حاکم، عالم اور معززین قوم کے لئے قیام:

۲۲- کسی آنے والے کے لئے کھڑا ہونا اگر فخر ومباہات، شہرت اور غرور کے ارادہ سے ہو تو ممنوع ہے، نبی ﷺ نے فرمایا: "من سرّه

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۱۷، القوانین الفقہیہ ص ۲۸۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۰۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۷۷، الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶۔

(۴) حدیث انس بن مالک: "أن النبي ﷺ زجر (وفي رواية: نهى) عن الشرب قائما" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۰۰، ۱۶۰۱) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عمر: "كنا نأكل على عهد رسول الله ﷺ ونحن نمشي......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰۰) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث ابن عباس: "شرب النبي ﷺ من زمزم وهو قائم" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰۱) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) الدر المختار ۱/ ۳۱۸، الشرح الصغیر ۱/ ۸۷، المہذب ۱/ ۲۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۰، المغنی ۱/ ۱۶۴۔

أن يتمثل له الرجال قياما، فليتبوأ مقعده من النار"[۱] (جس شخص کو اس بات سے خوشی ہو کہ لوگ اس کے لئے کھڑے ہوجائیں تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے)، لیکن آنے والے کے لئے کھڑا ہونا اگر اہل فضل کے اکرام کے ارادہ سے ہوتو اس کا جواز ثابت ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے کہ اہل قریظہ اور اس کے سردار حضرت سعد بن معاذ کو حکم بنانے پر متفق ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت سعد کو بلا بھیجا، وہ گدھے پر تشریف لائے، جب مسجد سے قریب ہوئے تو آپ ﷺ نے انصار سے فرمایا: "**قوموا إلى سيدكم أو خيركم**"[۲] (اپنے سردار یا فرمایا اپنے بہتر شخص کے لئے کھڑے ہوجاؤ)۔

نووی نے شرح صحیح مسلم میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا:[۳] اس میں اہل فضل کا اکرام کرنے اور جب وہ آئیں تو کھڑے ہوکر ان کا استقبال کرنے کی ہدایت ہے، اس حدیث سے جمہور علماء نے قیام کے استحباب پر استدلال کیا ہے، قاضی عیاض نے فرمایا: یہ قیام ممنوع نہیں ہے، ممانعت اس شخص کے لئے ہے جو خود بیٹھا ہو اور لوگ اس کے لئے کھڑے ہوں اور جب تک وہ بیٹھا رہے لوگ کھڑے رہیں، امام نووی نے مزید کہا: میں کہتا ہوں: اہل فضل میں سے کسی آنے والے شخص کے لئے قیام مستحب ہے، اس سلسلہ میں احادیث وارد ہیں، اور اس سے ممانعت کے بارے میں کوئی صریح حکم صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔

(۱) حدیث: "من سره أن يتمثل له الرجال قياماً......" کی روایت ترمذی (۵/ ۹۱) نے حضرت معاویہ بن ابوسفیانؓ سے کی ہے، اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث ابی سعید الخدری: "أن أهل قريظة نزلوا على حكم سعد بن معاذ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۱۱) نے کی ہے۔

(۳) شرح مسلم ۱۲/ ۹۳۔

اہل فضل جیسے والد اور حاکم کے لئے کھڑا ہونا مستحب ہے، اس لئے کہ ان لوگوں کا احترام شرعاً اور ادباً مطلوب ہے، شیخ وجیہ الدین ابوالمعالی نے شرح ہدایہ میں کہا: علماء اور معززین قوم کا کھڑے ہوکر اکرام کرنا سنت مستحبہ ہے[۱]۔

ابن الحاج نے ابن رشد سے البیان والتحصیل میں نقل کیا ہے کہ قیام کی چند صورتیں ہیں:

اول: قیام ممنوع ہے، یہ اس وقت ہے جب ایسے شخص کے لئے تعظیم وتکریم میں کھڑا ہوا جائے جو تکبر اور غرور میں اپنے لئے کھڑا ہونا پسند کرے۔

دوم: قیام مکروہ ہے، یہ ایسے شخص کے لئے تعظیم واکرام میں کھڑا ہونا ہے جو اپنے لئے کھڑا ہونا پسند کرتا ہو، لیکن کھڑے ہونے والوں پر تکبر وبڑائی نہ کرتا ہو۔

سوم: قیام جائز ہے اور وہ ایسے شخص کے اعزاز واکرام میں کھڑا ہونا ہے، جو اس کا آرزومند نہ ہو، اور اس کی حالت متکبرین کی حالت کے مشابہ نہ ہو، اور وہ اس بات سے محفوظ ہو کہ اس کے نفس میں تغیر آئے۔

چہارم: بہتر ہے، اور یہ ایسے شخص کے لئے کھڑا ہونا ہے جو کسی سفر سے آئے اور اس کی آمد پر خوشی کے اظہار کے لئے ہو، یا اس شخص کی آمد پر خوشی کے اظہار کے لئے ہو جو اس کے پاس کسی نعمت پر اس کو مبارکبادی دینے کے لئے آئے، یا اس شخص کی آمد پر جو کسی مصیبت پر اس کی تعزیت کے لئے آیا ہو یا اسی جیسے کاموں کے لئے آیا ہو[۲]۔

ابن القیم کہتے ہیں کہ علماء نے کہا: والدین، امام عادل اور فضلاء کے لئے کھڑا ہونا مستحب ہے، فضلاء کے درمیان یہ شعار کی طرح ہوگیا ہے، لہذا اگر کوئی انسان کسی ایسے شخص کے لئے کھڑا نہ ہو جو اس

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۲۶۰۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۱/ ۱۳۹ طبع الإسکندریہ ۱۲۹۱ء۔

کے قابل ہوتو بعید نہیں کہ یہ کہا جائے کہ اس نے اس شخص کی اہانت اور اس کے حق میں کوتاہی کی، اور اس کی وجہ سے نفرت وکینہ پیدا ہو، کھڑے ہونے والے کے حق میں یہ استحباب اس بات سے مانع نہیں ہے کہ جس شخص کے لئے کھڑا ہوا جارہا ہے وہ اسے ناپسند کرے، اور یہ سمجھے کہ وہ اس کا اہل نہیں ہے [(۱)]۔

قلیوبی نے کہا: کسی عالم، صالح، دوست اور شریف جیسے اشخاص کے لئے کھڑا ہونا مسنون ہے، غنی ومالدار کے لئے نہیں، بعض علماء نے یہ گفتگو کی ہے کہ اس زمانہ میں یہ واجب ہے، اس لئے کہ اس کا ترک قطع تعلق قرار پائے گا [(۲)]۔

حدیث میں ہے: **"أن النبي ﷺ كان إذا دخلت فاطمة عليه قام إليها فقبلها وأجلسها في مجلسه، وكان النبي ﷺ إذا دخل عليها قامت من مجلسها فقبلته وأجلسته في مجلسها"** [(۳)] (نبی کریم ﷺ کے پاس جب حضرت فاطمہؓ تشریف لاتیں تو آپ ﷺ ان کے لئے کھڑے ہوجاتے، بوسہ لیتے اور اپنی مجلس میں انہیں بٹھاتے، اور جب نبی ﷺ ان کے پاس تشریف لے جاتے تو وہ اپنی جگہ سے کھڑی ہوجاتیں، آپ ﷺ کا بوسہ لیتیں اور آپ ﷺ کو اپنی جگہ پر بٹھاتیں)۔

محمد بن ہلال اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے کہا: **"أن النبي ﷺ كان إذا خرج قمنا له حتى يدخل بيته"** [(۴)] (نبی ﷺ جب باہر نکلتے تو ہم کھڑے ہوجاتے یہاں تک کہ آپ اپنے گھر میں داخل ہوجاتے)۔

حضرت ابوامامہؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ عصا پر ٹیک لگائے ہمارے پاس تشریف لائے تو ہم آپ کے لئے کھڑے ہوگئے، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: **"لا تقوموا كما تقوم الأعاجم، يعظم بعضها بعضا"** [(۱)] (مت کھڑے ہو جس طرح عجمی لوگ کھڑے ہوتے ہیں کہ ان میں سے بعض بعض کی تعظیم کرتے ہیں)۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: **"لم يكن شخص أحب إليهم من النبي ﷺ، وكانوا إذا رأوه لم يقوموا، لما يعلمون من كراهيته لذلك"** [(۲)] (صحابہ کرام کے نزدیک کوئی بھی شخص نبی ﷺ سے زیادہ محبوب نہیں تھا، لیکن صحابہ کرام جب آپ ﷺ کو دیکھتے تو کھڑے نہیں ہوتے، کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ آپ ﷺ کو یہ ناپسند ہے)۔

سزاؤں میں قیام:

قیام یا قعود کے دوران کوڑے مارنے یا سنگسار کرنے کی سزا جاری کرنا:

۲۳ - جب زنا اور قذف میں حد کوڑا مارنا ہو تو مرد پر یہ حد اسے کھڑا

---

(۱) مختصر منہاج القاصدین ص ۲۴۹۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۲۱۳۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ كان إذا دخلت عليه فاطمة......" کی روایت ترمذی (۵/ ۷۰۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ كان إذا خرج قمنا له......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۴۰) میں ذکر کیا ہے، اور بزار کی طرف اس کی نسبت کی ہے اور کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) حدیث ابوامامہ: "لا تقوموا كما تقوم الأعاجم......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۹۸) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۱۱/ ۵۰) میں طبری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کی سند میں اضطراب اور جہالت کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث انس: "لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله ﷺ ......" کی روایت ترمذی (۵/ ۹۰) نے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

کر کے جاری کی جائے گی، اسے کسی چیز سے باندھا نہیں جائے گا اور نہ اس کے لئے گڑھا کھودا جائے گا، خواہ زنا کا ثبوت بینہ کے ذریعہ ہو یا اقرار کے ذریعہ، لیکن عورت کو جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک بٹھا کر مارا جائے گا[1]، اس لئے کہ اس صورت میں عورت کے لئے زیادہ پردہ ہے، اور اس لئے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: حدود میں مردوں کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بٹھا کر مارا جائے گا۔

امام مالک کا مذہب ہے کہ[2] مرد کو بٹھا کر مارا جائے گا، اور اسی طرح عورت کے ساتھ کیا جائے گا۔

لیکن حد اگر رجم (سنگسار کرنا) ہو، جیسے کہ شادی شدہ زانیوں کے رجم میں ہے تو عورت کو بالاتفاق بٹھا کر رجم کیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے گڑھا کھودنے میں امام کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو اس کے لئے گڑھا کھودے اور اگر چاہے تو ترک کردے، گڑھا اس لئے کھودا جائے گا کہ اس میں عورت کے لئے زیادہ پردہ ہے، اور مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غامدیہ خاتون کے لئے ان کے سینہ تک گڑھا کھودوایا تھا اور گڑھا نہ کھودنا اس لئے ہے کہ کھودنا ستر کے لئے ہوتا ہے، اور عورت اپنے کپڑوں کے ذریعہ چھپی رہتی ہے، کیونکہ حد جاری کرتے وقت وہ ننگی نہیں کی جاتی ہے۔

بعض حنابلہ کی بھی رائے ہے کہ عورت کا زنا اگر بینہ سے ثابت ہو تو سینہ تک اس کے لئے کھودا جائے گا، اور اگر اس کا زنا اقرار سے ثابت ہو تو گڑھا نہیں کھودا جائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ عورت کا زنا اگر بینہ سے ثابت ہو تو گڑھا کھودنا مستحب ہے، تاکہ وہ بے پردہ نہ ہو جائے، اس کے برخلاف اگر اس کا زنا اقرار سے ثابت ہو (تو نہیں کھودا جائے گا)

(۱) فتح القدیر مع العنایہ ۱۲۸/۴، المغنی ۱۵۸/۸، بدایۃ المجتہد ۴۲۹/۲۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۴۲۹/۲۔

تاکہ اگر وہ اقرار سے رجوع کرلے تو وہ بھاگ سکے۔

مالکیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ نہ عورت کے لئے گڑھا کھودا جائے گا اور نہ مرد کے لئے، اس لئے کہ یہ ثابت نہیں ہے، ابن قدامہ نے کہا: اکثر احادیث میں کھودنے کا ذکر نہیں ہے، نبی ﷺ نے نہ جہنیہ کے لئے کھدوایا، نہ ماعز کے لئے اور نہ یہودیوں کے لئے۔

جمہور کے نزدیک مرد کو کھڑا کر کے رجم کیا جائے گا، امام مالک نے فرمایا: اسے بٹھا کر رجم کیا جائے گا[1]۔

(۱) فتح القدیر ۱۲۹/۴، القوانین الفقہیہ ص ۳۵۶، بدایۃ المجتہد ۴۲۹/۲، المجموع ۲۷۵/۱۸، ۲۸۳، مغنی المحتاج ۱۵۳/۴، ۱۵۴، المغنی ۱۵۸/۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔

قیام اللیل

تعریف:

۱- قیام لغت میں جلوس (بیٹھنا) کی ضد ہے۔

لیل لغت میں سورج ڈوبنے سے صبح صادق طلوع ہونے تک کا وقت ہے [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں "قیام اللیل" کا مطلب نماز وغیرہ میں رات کا گذارنا ہے اگرچہ ایک ہی لمحہ ہو، رات کا اکثر حصہ اس میں مشغول رہنا شرط نہیں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ عشاء کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنے اور صبح کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنے کا عزم رکھنے سے "قیام اللیل" حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من صلی العشاء في جماعة فكأنما قام نصف الليل، ومن صلی الصبح في جماعة فكأنما صلی الليل كله"** [۲] (جو شخص عشاء کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھے گویا اس نے نصف شب قیام کیا، اور جو صبح کی نماز جماعت سے پڑھے گویا اس نے پوری رات نماز پڑھی)۔

مراقی الفلاح میں ہے: قیام کا معنی یہ ہے کہ رات کا بیشتر حصہ طاعت میں مشغول رہے، اور ایک قول یہ ہے کہ رات کے کچھ حصے میں قرآن پڑھے، یا حدیث سنے یا تسبیح پڑھے یا نبی ﷺ پر درود بھیجے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

تہجد:

۲- تہجد لغت میں "ہجود" سے مشتق ہے، اس کا اطلاق نینداور بیداری دونوں پر ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "ہجد" یعنی رات میں سویا، اسم فاعل "ہاجد" ہے اور اس کی جمع ہجود ہے، اور "ہجد" یعنی رات میں نماز پڑھی، اگر سوجائے تو کہا جاتا ہے: "تہجد"، اور اگر نماز پڑھے تو بھی کہا جاتا ہے "تہجد"، پس یہ لفظ اضداد میں سے ہے، اسی معنی میں "صلاۃ اللیل" کو تہجد کہتے ہیں [۲]۔

ازہری نے کہا: کلام عرب میں معروف یہ ہے کہ "ہاجد" سونے والا شخص ہے، "ہجد ہجوداً" جب سوجائے، "متہجد" وہ شخص ہے جو نیند سے نماز کے لئے کھڑا ہو، گویا اسے "متہجد" اس لئے کہا گیا کہ اس نے نیند کو اپنی ذات سے دور کردیا [۳]۔

حضرت ابن عباسؓ، عائشہؓ اور مجاہد نے **"ناشئة الليل"** [۴] کی تفسیر نیند سے بیدار ہوکر نماز کے لئے کھڑے ہونے سے کی ہے، اس طرح یہ لفظ تہجد کے موافق ہوگیا [۵]۔

اصطلاح میں: شافعیہ میں سے قاضی حسین نے ذکر کیا ہے: اصطلاح میں تہجد نیند کے بعد رات میں نفل نماز پڑھنا ہے، اس کی

---

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) حدیث: "من صلی العشاء في جماعة......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۵۴) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے۔

---

(۱) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۱۹ طبع اول المطبعۃ العثمانیہ، ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، ۴۶۱ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) مختار الصحاح، المصباح المنیر۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) سورۂ مزمل ر ۶۔

(۵) تفسیر القرطبی ۱۹/ ۳۹۔

تائید حجاج بن عمرو کی روایت سے ہوتی ہے، انہوں نے فرمایا: تم سمجھتے ہو کہ جب تم میں سے کوئی شخص رات میں اٹھ کر صبح تک نماز پڑھتا رہے تو اس نے تہجد پڑھی، تہجد تو یہ ہے کہ انسان بیدار ہونے کے بعد نماز پڑھے[1]، اور ایک قول یہ ہے کہ مطلق رات کی نماز کو تہجد کہتے ہیں[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تہجد" (فقرہ/ ۴،۶) میں ہے۔

قیام اللیل اور تہجد کے درمیان تعلق یہ ہے کہ قیام اللیل تہجد سے عام ہے[3]۔

شرعی حکم:

۳- قیام اللیل کی مشروعیت پر فقہاء کا اتفاق ہے، یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت ہے، مالکیہ کے نزدیک مندوب اور شافعیہ کے یہاں مستحب ہے[4]۔

نبی علیہ السلام پر قیام اللیل فرض تھا یا نہیں اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "اختصاص" (فقرہ/ ۴) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اسی طرح فقہاء نے صراحت کی ہے کہ رات کی نماز دن کی نماز سے افضل ہے، امام احمد نے فرمایا: میرے نزدیک فرض نماز کے بعد رات کی نماز سے افضل کوئی نماز نہیں ہے، احادیث میں اس کی فضیلت اور ترغیب کی صراحت ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۶۰، ۳۶۱، المجموع ۴/ ۴۷، کشاف القناع ۱/ ۴۳۵۔

فرماتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**عليكم بقيام الليل، فإنه دأب الصالحين قبلكم، وهو قربة لكم إلى ربكم، ومكفرة للسيئات، ومنهاة عن الإثم**"[1] (رات کی نماز پڑھو، یہ تم سے پہلے کے صلحاء کا طریقہ رہا ہے، اور یہ تمہارے پروردگار سے تمہاری قربت، سیئات کے لئے کفارہ اور گناہ سے رکاوٹ ہے)۔

قیام اللیل کے لئے افضل وقت:

۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قیام اللیل عشاء کی نماز کے بعد ہی ہوگا، خواہ اس سے پہلے سویا ہو یا نہ سویا ہو، لیکن سونے کے بعد اس کا ہونا افضل ہے۔

اس کے بعد قیام اللیل کے افضل وقت کے بارے میں ان کے مختلف اقوال ہیں:

جمہور کا مذہب ہے کہ اس کا مطلق افضل وقت رات کے چھ حصوں میں سے چوتھا اور پانچواں حصہ ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**أحب الصلاة إلى الله صلاة داؤد عليه السلام، وأحب الصيام إلى الله صيام داؤد وكان ينام نصف الليل، ويقوم ثلثه، وينام سدسه ويصوم يوما ويفطر يوماً**"[2] (اللہ کو سب سے محبوب نماز حضرت داؤدؑ کی نماز ہے، اور اللہ کو سب سے محبوب روزہ حضرت داؤدؑ کا روزہ ہے، وہ رات کے آدھے حصہ میں سوتے تھے پھر ایک تہائی قیام کرتے تھے، اور چھٹا حصہ سوتے تھے،

(۱) حدیث: "عليكم بقيام الليل......" کی روایت حاکم (۱/ ۳۰۸) نے حضرت ابوامامہ الباہلیؓ سے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث عبداللہ بن عمرو: "أحب الصلاة إلى الله صلاة داؤد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۶) نے کی ہے۔

اور وہ ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن نہیں رکھتے تھے)۔

اگر کوئی شخص رات کے دو حصے کرنا چاہے ایک حصہ سونے کے لئے اور دوسرا حصہ قیام کے لئے تو دوسرا حصہ نماز کے لئے افضل ہوگا، کیونکہ اس حصہ میں عموماً گناہ کم ہوتے ہیں، اور اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ينزل ربنا تبارک وتعالىٰ كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفرله؟"[1] (ہمارے پروردگار ہر رات آسمان دنیا پر اس وقت آتے ہیں جب رات کا آخری تہائی حصہ باقی رہتا ہے، اور فرماتے ہیں: کوئی مجھ سے دعا کرنے والا ہے کہ میں اس کی دعا قبول کروں، کوئی مجھ سے مانگنے والا ہے کہ میں اسے عطا کروں، کوئی مجھ سے مغفرت طلب کرنے والا ہے کہ میں اس کی مغفرت کروں)۔

اگر کوئی شخص رات کے تین حصے کرنا چاہے، ایک حصہ میں قیام کرے، اور دو حصوں میں سوئے، تو درمیانی تہائی حصہ ابتداء وآخر کے دونوں تہائی حصوں سے افضل ہے، اس لئے کہ اس حصہ میں غفلت پوری طرح ہوتی ہے، اور عبادت زیادہ بوجھل محسوس ہوتی ہے، اور اس میں نمازی بہت کم ہوتے ہیں، اسی لئے نبی ﷺ نے فرمایا: "ذاكر الله في الغافلين مثل الشجرة الخضراء في وسط الشجر"[2] (غافلین کے درمیان اللہ کا ذکر کرنے والا درختوں

(۱) حدیث: "ينزل ربنا تبارک وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۲۹) اور مسلم (۱/۵۲۱) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ذاكر الله في الغافلين مثل الشجرة الخضراء......" کی روایت ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء (۶/۱۸۱) میں کی ہے، عراقی نے اس کی سند کو ضعیف کہا ہے جیسا کہ مناوی کی فیض القدیر (۳/۵۵۹) میں ہے۔

کے درمیان ایک شاداب درخت کی طرح ہے)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ رات کے آخری تہائی حصہ میں قیام اس شخص کے لئے افضل ہے جس کی عادت آخر شب میں بیدار ہو جانے کی ہو، لیکن جو شخص عموماً رات کے آخری پہر بیدار نہ ہو پاتا ہو اس کے لئے افضل یہ ہے کہ احتیاطاً اول رات میں قیام اللیل کرلے[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ پوری رات قیام کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "لا أعلم نبي الله ﷺ قرأ القرآن كله في ليلة، ولا صلى ليلة إلى الصبح، ولا صام شهرا كاملا غير رمضان"[2] (میرے علم کے مطابق اللہ کے نبی ﷺ نے ایک شب میں پورا قرآن نہیں پڑھا، اور نہ کسی رات میں آپ ﷺ نے صبح تک نماز پڑھی نہ آپ ﷺ نے رمضان کے سوا کسی پورے مہینہ کا روزہ رکھا)۔

اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ سے فرمایا: "ألم أخبر أنک تصوم النهار وتقوم الليل؟ فقلت: بلى يا رسول الله، فقال: فلا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدک عليک حقا وإن لعينک عليک حقا وإن لزوجک عليک حقا ولزورک عليک حقا"[3] (کیا مجھے نہیں خبر دی گئی ہے کہ تم دن میں روزہ رکھتے ہو اور شب میں قیام کرتے ہو؟ میں نے کہا: سچ ہے اے اللہ

(۱) ابن عابدین ۱/۴۶۰، الفواکہ الدوانی ۱/۲۳۴ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الجمل ۱/۴۹۵، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/۱۶۲، المغنی لابن قدامہ ۲/۱۳۶، نیل المآرب ۱/۱۶۲۔

(۲) حدیث عائشہ: "لا أعلم نبي الله ﷺ قرأ القرآن كله في ليلة......" کی روایت مسلم (۱/۵۱۴) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ قال لعبد الله بن عمرو بن العاص: "ألم أخبر أنک تصوم النهار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۱۸) نے کی ہے۔

کے رسول! تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا مت کرو، کبھی روزہ رکھو کبھی مت رکھو، کبھی قیام کرو اور کبھی سور ہو، کہ تمہارے جسم کا تم پر حق ہے، تمہاری آنکھ کا تم پر حق ہے، تمہاری بیوی کا تم پر حق ہے، اور تمہارے مہمانوں کا تم پر حق ہے)۔

اور انہوں نے مخصوص راتوں کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ كان إذا دخل العشر أحيا الليل وأيقظ أهله وشد المئزر**"[1] (جب (رمضان کا آخری) عشرہ شروع ہوتا تو نبی کریم ﷺ رات کو بیدار رہتے، گھر والوں کو جگاتے اور کمر کس لیتے)۔

تعداد رکعات:

۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ "قیام اللیل" کا آغاز دو ہلکی رکعتوں سے کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**إذا قام أحدكم من الليل فليفتتح صلاته بركعتين خفيفتين**"[2] (جب تم میں سے کوئی رات میں کھڑا ہو تو دو ہلکی رکعتوں سے اپنی نماز کا آغاز کرے)۔

اس کے بعد فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ نے کہا: اس کی آخری تعداد آٹھ رکعات ہیں[3]، مالکیہ کے نزدیک دس رکعات یا بارہ رکعات ہیں[4]۔

شافعیہ نے کہا: اس کی رکعات کی تعداد متعین نہیں ہے[1]، اس لئے کہ حدیث ہے: "**الصلاة خير موضوع فمن استطاع أن يستكثر فليستكثر**"[2] (نماز سب سے بہتر کام ہے، تو جو شخص جتنی زیادہ کرسکتا ہو وہ کرے)۔

ابن قدامہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز تہجد کی رکعات کی تعداد میں روایات مختلف ہیں[3]۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "**كان رسول الله ﷺ يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة**"[4] (رسول اللہ ﷺ رات میں تیرہ رکعات پڑھتے تھے)، حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "**ما كان رسول الله ﷺ يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة: يصلي أربعا، فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثا**"[5] (رسول اللہ ﷺ گیارہ رکعات سے زائد نہ رمضان میں پڑھتے اور نہ اس کے علاوہ میں، آپ چار رکعات پڑھتے، مت پوچھو کہ وہ کتنی بہتر اور کتنی طویل ہوتی تھیں، پھر چار رکعات پڑھتے، مت پوچھو کہ وہ کتنی بہتر اور کتنی طویل ہوتی تھیں، پھر آپ تین رکعات پڑھتے)، اور ایک روایت میں ہے: "کانت

---

(۱) حدیث عائشہ: "**كان إذا دخل العشر أحيا الليل......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۶۹) اور مسلم (۲/ ۸۳۲) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "**إذا قام أحدكم من الليل فليفتتح صلاته بركعتين خفيفتين**" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳۲) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۶۰ طبع دار إحیاء التراث العربی، فتح القدیر ۱/ ۳۹۰ دار إحیاء التراث العربی۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۳۴ طبع دار المعرفہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۳۸۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۱۳۴، ۱۴۸۔

(۲) حدیث: "**الصلاة خير موضوع......**" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۲۴۹) میں ذکر کیا ہے، اور کہا کہ طبرانی نے الاوسط میں اس کی روایت کی ہے، اس کے ایک راوی عبد المنعم بن بشیر ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۳) المغنی ۲/ ۱۳۸ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ، نیز دیکھئے: نیل المآرب ۱/ ۱۶۳۔

(۴) حدیث ابن عباس: "**كان رسول الله ﷺ يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة.**" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳۱) نے کی ہے۔

(۵) حدیث عائشہ: "**ما كان رسول الله ﷺ يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة...**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۳) اور طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/ ۲۸۲) میں کی ہے۔

صلاته ﷺ في شهر رمضان وغيره بالليل ثلاث عشرة ركعة، منها ركعتا الفجر"[۱] (رسول اللہ ﷺ کی نماز ماہ رمضان اور غیر رمضان میں تیرہ رکعات ہوتی تھی، اسی میں فجر کی دو رکعات بھی شامل ہیں)۔

ان میں سے ہر ایک میں تفصیل ہے، جس کے لئے اصطلاح ''تہجد'' (فقرہ/ ٦) اور ''صلاۃ التراویح'' (فقرہ/ ١١) دیکھئے۔

کیا چار چار رکعات پڑھے گا یا دو دو رکعات؟ امام مالک، شافعیہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے کہ دو دو رکعات پڑھے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے: "صلاة الليل مثنى، مثنى......"[۲] (رات کی نماز دو دو رکعات ہیں...)، اور اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ سے آج تک تراویح کی نماز میں پوری امت کا عمل دو دو رکعت پڑھنے کا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ یہی افضل ہے۔

امام ابو حنیفہ نے کہا: چار چار رکعات پڑھے گا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی سابق حدیث میں ایسا ہی ہے[۳]۔

موصلی نے کہا: رات کی نماز ایک سلام سے دو رکعات ہیں، یا چھ یا آٹھ رکعات ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے تہجد میں یہ سب منقول ہیں، اس پر اضافہ کرنا مکروہ ہوگا، کیونکہ وہ منقول نہیں ہے[۴]۔

(۱) حدیث: "كانت صلاته ﷺ في شهر رمضان وغيره..." کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/ ۲۸۲) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "صلاة الليل مثنى مثنى..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۷۷) اور مسلم (۱/ ۵۱٦) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۴، ۲۹۵، ابن عابدین ۱/ ۴٦۰، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۱/ ۲۵۵۔

(۴) الاختیار ۱/ ٦۷۔

قیام اللیل کے پابند شخص کا اس کو ترک کرنا:

٦ - فقہاء کا مذہب ہے کہ جو شخص تہجد کا پابند ہو اس کے لئے بلا عذر اسے چھوڑ دینا مکروہ ہوگا[۱]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے فرمایا: "يا عبد الله لا تكن مثل فلان، كان يقوم الليل فترك قيام الليل"[۲] (اے عبد اللہ! فلاں کی طرح مت بنو، جو رات میں نماز پڑھتا تھا پھر ترک کر دیا)، پس مکلّف کو چاہئے کہ اسی قدر عمل کرے جس کی طاقت ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل"[۳] (اللہ کو سب سے زیادہ پسندیدہ عمل وہ ہے جو ہمیشہ کیا جائے خواہ وہ تھوڑا ہو)۔

اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "كان النبي ﷺ إذا صلى صلاة داوم عليها"[۴] (نبی ﷺ جب کوئی نماز پڑھتے تو اس کو پابندی سے پڑھتے)۔

اور فرماتی ہیں: "كان عمله ديمة"[۵] (آپ ﷺ کا عمل دائمی ہوا کرتا تھا)، نیز فرماتی ہیں: "كان إذا عمل عملا أثبته"[٦]

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴٦۰، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۱۰۷ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹٦، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۴۰، ۱۴۱ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "ياعبد الله لا تكن مثل فلان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۷) اور مسلم (۲/ ۸۱۴) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۲۹۴) اور مسلم (۱/ ۵۴۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) حدیث: "كان النبي ﷺ إذا صلى صلاة داوم عليها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۱۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "كان عمله ديمة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۲۹۴) اور مسلم (۱/ ۵۴۱) نے کی ہے۔

(٦) حدیث: "كان إذا عمل عملا أثبته" کی روایت مسلم (۱/ ۵۱۵) نے کی ہے۔

(جب آپ ﷺ کوئی عمل فرماتے تو اس کو پابندی کے ساتھ کرتے تھے)۔

قیام اللیل کے لئے اکٹھا ہونا:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نفل نماز جماعت کے ساتھ اور تنہا تنہا دونوں طرح پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے دونوں طرح عمل فرمایا ہے۔

غیر تراویح میں افضل گھر میں نماز پڑھنا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**عليكم بالصلاة في بيوتكم، فإن خير صلاة المرء في بيته إلاّ المكتوبة**"[(۱)] (اپنے گھروں میں نماز پڑھو، اپنے گھر میں انسان کی نماز زیادہ بہتر ہے، سوائے فرض نماز کے)۔

اور ایک روایت میں ہے: "**صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدي هذا إلا المكتوبة**"[(۲)] (اپنے گھر میں انسان کی نماز میری اس مسجد میں اس کی نماز سے بہتر ہے، سوائے فرض نماز کے)۔

لیکن اگر گھر میں ایسی چیز ہو جو اس کے قلب کو مشغول کر دے اور خشوع کو کم کر دے تو مسجد میں تنہا تنہا پڑھنا افضل ہوگا، اس لئے کہ خشوع کا اعتبار کرنا زیادہ راجح ہے[(۳)]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تداعی کے ساتھ نفل نماز جماعت سے پڑھنا مکروہ ہے تداعی کی صورت یہ ہے کہ چار اشخاص ایک شخص کی اقتداء کریں[(۱)]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ تراویح کے علاوہ نفل نماز میں اگر جماعت کثیر ہو تو جماعت کے ساتھ پڑھنا مکروہ ہوگا، خواہ وہ جگہ جہاں جمع ہونے کا ارادہ ہو مشہور ہو جیسے مسجد، یا مشہور نہ ہو جیسے گھر، یا جماعت تو کم ہو لیکن وہ جگہ مشہور ہو، اس لئے کہ اس میں ریا کا خوف ہے، لیکن اگر جماعت قلیل ہو اور جگہ مشہور نہ ہو تو مکروہ نہیں ہوگا، سوائے ان اوقات کے جن کے بارے میں علماء نے صراحت کی ہے کہ ان میں اکٹھا ہونا بدعت ہے، جیسے پندرہویں شعبان کی رات، رجب کا پہلا جمعہ اور عاشورہ کی رات، ان اوقات میں جماعت کے مطلقاً مکروہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے[(۲)]۔

جمعہ کی شب کا قیام:

۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جمعہ کی شب میں قیام کرنا مستحب ہے[(۳)]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قیام یعنی نماز کے لئے جمعہ کی رات کو مخصوص کرنا مکروہ ہے[(۴)]، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي**"[(۵)] (جمعہ کی رات کو دیگر راتوں میں سے قیام کے ساتھ مخصوص مت کرو)۔

لیکن دوسری رات کو نماز یا غیر نماز وغیرہ کے ساتھ مخصوص کرنا

(۱) حدیث: "عليكم بالصلاة في بيوتكم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۱۷) اور مسلم (۱/ ۵۴۰) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۳۲، ۶۳۳) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۴۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۷۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۶، ۱۳۷۔

(۳) مراقی الفلاح ص ۲۱۹۔

(۴) حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۶، ۴۹۷۔

(۵) حدیث: "لاتختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

مکروہ نہیں ہوگا۔

اسی طرح جمعہ کی رات کو غیر نماز جیسے قرآن کی تلاوت، ذکر اور درود شریف کے ساتھ مخصوص کرنا مکروہ نہیں ہوگا (۱)۔

عیدین کی راتوں کا قیام:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عیدین کی راتوں میں قیام مستحب ہے (۲)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من قام ليلتي العيدين محتسبا لله لم يمت قلبه يوم تموت القلوب" (۳) (جو شخص عیدین کی راتوں میں اللہ سے ثواب کی امید رکھتے ہوئے قیام کرے گا اس کا دل اس دن نہیں مرے گا جس دن تمام دل مرجائیں گے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إحیاء اللیل"، فقرہ/ ۱۱۔

رمضان کی راتوں کا قیام:

۱۰- رمضان کی راتوں کے قیام کے سنت ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفرله ما تقدم من ذنبه" (۴) (جو شخص ایمان اور ثواب کی امید کے ساتھ رمضان میں قیام کرے گا اس کے پچھلے گناہ معاف کردیئے جائیں گے)۔

فقہاء نے فرمایا: تراویح ہی قیام رمضان ہے، اسی لئے رات کا بیشتر حصہ تراویح میں مشغول رکھنا افضل ہے، اس لئے کہ یہی "قیام اللیل" ہے (۱)۔

پندرہویں شعبان کی رات میں قیام کرنا اور اس کے لئے اکٹھا ہونا:

۱۱- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ پندرہویں شعبان کی رات میں قیام کرنا مندوب ہے (۲)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا كانت ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها، وصوموا نهارها، فإن الله ينزل فيها لغروب الشمس إلى سماء الدنيا، فيقول: ألا من مستغفر لي فأغفر له، ألا من مسترزق فأرزقه، ألا مبتلى فأعافيه...... ألا كذا......ألا كذا......حتى يطلع الفجر" (۳) (جب پندرہویں شعبان کی رات ہو تو اس کی رات میں قیام کرو اور اس کے دن میں روزہ رکھو، کیونکہ اللہ تعالی اس رات میں سورج ڈوبنے کے وقت سے آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے اور کہتا ہے: سن لو، کوئی ہے مجھ

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۷۔
(۲) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۲۱۸، ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، المجموع ۴/ ۴۵، شرح المنہاج ۲/ ۱۷۲، الشرح الصغیر ۱/ ۵۲۷، کشف المخدرات ص ۸۶۔
(۳) حدیث: "من قام ليلتي العيدين محتسباً......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۶۷) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۱۳) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔
(۴) حدیث: "من قام رمضان إيمانا و احتسابا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۹۲)، اور مسلم (۱/ ۵۲۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۲۱۸، ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، الاختیار ۱/ ۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۵، حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۶۶۔
(۲) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۲۱۹، مواہب الجلیل ۱/ ۷۴، الفروع ۱/ ۴۴۰، إحیاء علوم الدین ۳/ ۴۲۳۔
(۳) حدیث: "إذا كانت ليلة النصف من شعبان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۴۴) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۴۷) میں کہا: اس کی سند میں ابن ابی سبرہ ہیں جو ضعیف ہیں، ان کا نام ابوبکر بن عبداللہ بن محمد بن ابوسبرہ ہے، امام احمد نے کہا: ابن معین حدیث وضع کرتا تھا۔

سے مغفرت طلب کرنے والا کہ میں اس کی مغفرت کردوں، سن لو، کوئی ہے رزق طلب کرنے والا، کہ میں اسے رزق دوں، سنو، کوئی ہے مبتلائے مصیبت کہ میں اسے عافیت دوں......سن لو، کوئی ایسا ہے......سن لو، کوئی ایسا ہے......ایسا طلوع فجر تک ہوتا ہے)۔

اور تفصیل اصطلاح ''إحیاء اللیل'' (فقرہ/ ۱۳) میں ہے۔

ذی الحجہ کی دس راتوں کا قیام:

۱۲- حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ذی الحجہ کی ابتدائی دس راتوں میں قیام کرنا مستحب ہے[۱]، اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **''ما من أيام أحب إلى الله أن يتعبد له فيها من عشر ذي الحجة، يعدل صيام كل يوم منها بصيام سنة، وقيام كل ليلة منها بقيام ليلة القدر''**[۲] (کوئی دن ایسا نہیں ہے جس میں اللہ تعالی کی عبادت کیا جانا ذی الحجہ کے دس دنوں سے زیادہ محبوب ہو، ان ایام میں سے ہر دن کا روزہ ایک سال کے روزہ کے برابر اور ان میں سے ہر رات کا قیام لیلۃ القدر کے قیام کے برابر ہوتا ہے)۔

رجب کی پہلی شب کا قیام:

۱۳- بعض فقہاء کی رائے ہے کہ رجب کی پہلی رات میں قیام مستحب ہے، اس لئے کہ یہ ان پانچ راتوں میں سے ایک ہے جن میں دعا رد نہیں ہوتی، وہ پانچ راتیں یہ ہیں: جمعہ کی رات، رجب کی پہلی رات، پندرہویں شعبان کی رات اور عید الفطر و عید الاضحی کی راتیں[۱]۔

قیام اللیل کے مستحبات:

قیام اللیل میں مندرجہ ذیل امور مستحب ہیں:

الف- دو ہلکی رکعات سے آغاز کرنا:

۱۴- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ رات میں قیام کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ اپنی تہجد کا آغاز دو ہلکی رکعات سے کرے[۲]، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: **''إذا قام أحدكم من الليل فليفتتح صلاته بركعتين خفيفتين''**[۳] (جب تم میں سے کوئی شخص رات میں قیام کرے تو اپنی نماز کا آغاز دو ہلکی رکعات سے کرے)، حضرت زید بن خالدؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا: **''لأرمقن صلاة رسول الله ﷺ الليلة، فصلى ركعتين خفيفتين......''**[۴] (میں رات میں کنکھیوں سے رسول اللہ ﷺ کی نماز دیکھ رہا تھا، آپ ﷺ نے دو ہلکی رکعات پڑھیں......)۔

ب- تہجد کے لئے اٹھنے والا کیا کہے؟

۱۵- تہجد کے لئے رات میں اٹھنے والا شخص کیا جملہ کہے، اس بارے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۲۱۹، الفروع ۱/ ۳۹۸۔

(۲) حدیث ''مامن أيام أحب إلى الله أن يتعبد فيها......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۱۲۲) نے کی ہے، ذہبی نے المیزان (۴/ ۱۰۰) میں اس روایت کو اس کے ایک راوی کے تذکرہ میں ذکر کیا ہے اور اس راوی کو نیز ایک اور راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) مراقی الفلاح / ۲۱۹، الفروع ۱/ ۴۳۸۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۶، المغنی ۲/ ۱۳۸، نیل المآرب ۱/ ۱۶۳۔

(۳) حدیث: ''إذا قام أحدكم من الليل......'' کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۴) حدیث زید بن خالد: ''لأرمقن صلاة رسول الله ﷺ'' کی روایت مسلم (۱/ ۵۳۱، ۵۳۲) نے کی ہے۔

میں رسول اللہ ﷺ سے مروی روایات کے اختلاف کی وجہ سے فقہاء کی عبارتیں بھی مختلف ہوگئی ہیں۔

چنانچہ سلیمان الجمل نے کہا: یہ مستحب ہے کہ بیدار ہونے والا اپنے چہرہ سے نیند کو پوچھے، آسمان کی طرف دیکھے، خواہ وہ نابینا اور چھت کے نیچے ہو، اور کہے: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ"[1] (بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں) آخر آیات تک[2]۔

حضرت عبادہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من تعارّ (استیقظ)[3] من اللیل فقال: لا إله إلا الله وحده لا شریک له، له الملک وله الحمد وهو علی کل شيء قدیر، الحمد لله، وسبحان الله، ولا إله إلا الله والله أکبر، ولاحول ولاقوة إلا بالله، ثم قال: اللهم اغفرلي، أو دعا، استجیب له، فإن توضأ وصلی قبلت صلاته"[4] (جو شخص رات میں بیدار ہو اور یہ کہے: لا إله إلا الله وحده لا شریک له، له الملک وله الحمد وهو علی کل شيء قدیر، الحمد لله وسبحان الله، ولا إله إلا الله والله أکبر، ولاحول ولاقوة إلا بالله، پھر کہے: "اللهم اغفر لي" یا دعا کرے تو اس کی دعا قبول کی جائے گی، اور اگر وضو کرکے نماز پڑھے تو اس کی نماز قبول ہوگی)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب رات میں تہجد کے لئے بیدار ہوتے تھے، تو

(۱) سورۂ آل عمران/۱۹۰۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۱/۴۹۶، المغنی لابن قدامہ ۲/۱۳۷، نیل المآرب ۱/۱۶۲۔

(۳) النہایہ لابن الأثیر۔

(۴) حدیث عبادہ بن الصامت: "من تعارّ من اللیل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۹) نے کی ہے۔

فرماتے: "اللهم لک الحمد، أنت قیم السماوات والأرض ومن فیهن، ولک الحمد لک ملک السماوات والأرض ومن فیهن، ولک الحمد أنت نور السماوات والأرض، ولک الحمد أنت ملک السماوات والأرض، ولک الحمد، أنت الحق، ووعدک الحق، ولقاؤک حق، وقولک حق، والجنة حق، والنار حق، والنبیون حق، ومحمد ﷺ حق، والساعة حق، اللهم لک أسلمت، وبک آمنت، وعلیک توکلت، وإلیک أنبت، وبک خاصمت، وإلیک حاکمت، فاغفرلي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، أنت المقدم، وأنت المؤخر، لا إله إلا أنت، أو لا إله غیرک" اور ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: "ولا حول ولاقوة إلا بالله"[1]۔

ج- قیام اللیل میں قراءت کی کیفیت:

۱۷- حنفیہ اور حنابلہ نے کہا: رات میں نماز پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ نماز میں سری قراءت کرے یا جہری، لیکن حنفیہ نے کہا: جہری قراءت افضل ہے بشرطیکہ کسی سونے والے شخص وغیرہ کو تکلیف نہ پہنچے، حنابلہ نے کہا: اگر جہری قراءت سے اسے قراءت میں نشاط ملتی ہو، یا اس کے قریب ایسے لوگ ہوں جو اس کی قراءت سنتے ہوں یا اس سے فائدہ اٹھاتے ہوں تو جہر افضل ہوگا، لیکن اگر اس کے قریب میں کوئی تہجد پڑھ رہا ہو یا کسی کو اس کی بلند آوازی سے ضرر ہو رہا ہو تو سری پڑھنا بہتر ہے، اور اگر دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہو پھر جس طرح

(۱) حدیث ابن عباس: "کان رسول الله ﷺ إذا قام من اللیل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳) اور مسلم (۱/۵۳۲، ۵۳۳) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

چاہے کرے[(۱)]، حضرت عبداللہ بن ابی قیس فرماتے ہیں: "سألت عائشةؓ كيف كان قراءة رسول الله ﷺ؟ فقالت: كل ذلك قد كان يفعل، ربما أسر بالقرأة وربما جهر"[(۲)] (میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کی قراءت کیسی ہوتی تھی، تو انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ کا عمل ہر طرح تھا، آپ ﷺ نے کبھی سری قراءت کی اور کبھی جہر بھی فرمایا)، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: "كانت قراءة رسول الله ﷺ في الليل يرفع طورا ويخفض طورا"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ رات کی قراءت میں کبھی آواز بلند کرتے اور کبھی پست کرتے تھے)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ "صلاۃ اللیل" میں جہر مستحب ہے بشرطیکہ دوسرے مصلی کو اس سے خلل نہ ہو، ورنہ یہ حرام ہے، اور پہلی صورت میں آہستہ پڑھنا خلاف اولی ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر کسی سوئے شخص یا مصلی یا کسی اور کو خلل نہ پہنچے تو سر اور جہر کے درمیان آواز رکھنا مسنون ہے[(۴)]۔

د-جس کے تہجد پڑھنے کی امید ہو اس کو بیدار کرنا:

۱۷- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جو شخص تہجد کے لئے اٹھے، اس کے لئے دوسرے ایسے شخص کو اٹھانا مستحب ہے جو تہجد پڑھنے کی رغبت رکھتا ہو بشرطیکہ ضرر کا خوف نہ ہو[(۱)]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من استيقظ من الليل وأيقظ امرأته، فصليا ركعتين جميعاً كتبا من الذاكرين الله كثيرا، والذاكرات"[(۲)] (جو شخص رات کو بیدار ہو اور اپنی بیوی کو اٹھائے، پھر دونوں ایک ساتھ دو رکعتیں پڑھیں، تو ان دونوں کو اللہ کا کثرت سے ذکر کرنے والے مرد اور ذکر کرنے والی عورتوں میں لکھ دیا جاتا ہے)۔

ھ- قیام طویل کرنا اور رکعات زیادہ کرنا:

۱۸- جمہور حنفیہ، ایک قول میں مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ کثرت تعداد رکعات کے مقابلہ میں طویل قیام کرنا افضل ہے، پس مثلاً جو چار رکعات پڑھے اور طویل قیام کرے وہ اس سے افضل ہے جو آٹھ رکعات پڑھے لیکن طویل قیام نہ کرے، اس لئے کہ طویل قیام سے مشقت حاصل ہوتی ہے، اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أفضل الصلاة طول القنوت"[(۳)] (افضل نماز طول قنوت ہے)، اور قنوت قیام کو کہتے ہیں۔

اور اس لئے کہ نبی ﷺ اکثر تہجد پڑھتے تھے اور آپ ﷺ اسے طویل کرتے تھے، اور آپ ﷺ افضل ہی پر مداومت فرماتے

---

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۳۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۳۹۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن أبی قیس: "سألت عائشة رضي الله عنها: كيف كان قراءة النبي ﷺ......" کی روایت ترمذی (۲/ ۳۱۱) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث أبی ہریرہ: "كانت قراءة رسول الله ﷺ في الليل يرفع طوراً ويخفض طوراً" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۱) اور حاکم (۱/ ۳۱۰) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۳، حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۶۔

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۶۔

(۲) حدیث: "من استيقظ من الليل وأيقظ امرأته......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۴۷) اور حاکم (۱/ ۳۱۶) نے حضرت ابوسعید اور ابوہریرہؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: "أفضل الصلاة طول القنوت" کی روایت مسلم (۱/ ۵۲۰) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

تھے۔

شافعیہ نے اپنے اس قول کا اضافہ کیا ہے: یہ اس صورت میں ہے جب کھڑے ہوکر پڑھے، لیکن اگر بیٹھ کر نماز پڑھے تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ رکعات کی تعداد کی کثرت افضل ہو، کیونکہ قعود میں مشقت نہ ہونے کی وجہ سے دونوں صورتیں برابر ہوجاتی ہیں اور رکوع اور سجدہ وغیرہ کے ذریعہ تعداد کی کثرت میں اضافہ ہوجاتا ہے۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف نے کہا: اگر اس کا کوئی ورد نہ ہو تو طول قیام افضل ہے، لیکن اگر قرآن سے اس کا کوئی ورد ہو تو کثرت سجود افضل ہے[1]۔

مالکیہ کا اظہر قول اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ کثرت رکوع وسجود افضل ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**علیک بکثرة السجود، فإنک لا تسجد لله سجدة إلا رفعک الله بها درجة، وحط عنک بها خطیئة**"[2] (کثرت سے سجدہ کرو، اس لئے کہ جو بھی اللہ کے لئے سجدہ کروگے اللہ اس کے ذریعہ تمہارا ایک درجہ بلند کرے گا اور تم سے ایک گناہ ختم کرے گا)، اور اس لئے کہ سجدہ بذات خود افضل وزیادہ مؤکد ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ فرض اور نفل دونوں میں واجب ہے اور کسی بھی حال میں اللہ کے علاوہ کسی کے لئے مباح نہیں ہے، برخلاف قیام کے کہ وہ نفل میں ساقط ہوجاتا ہے، اور غیر نماز میں والدین، حاکم اور سردار قوم کے لئے مباح ہے، اور جو چیز زیادہ مؤکد وافضل ہو اسے زیادہ کرنا اولی ہے۔

حنابلہ کی ایک تیسری رائے ہے، وہ یہ کہ اس سلسلہ میں دلائل متعارض ہونے کی وجہ سے دونوں برابر ہیں[3]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۵۔

(۲) حدیث: "علیک بکثرة السجود......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۳) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۹، حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۳، =

و- سوتے وقت قیام اللیل کی نیت کرنا:

۱۹- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سوتے وقت قیام اللیل کی نیت کرنا مستحب ہے[1]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "**من أتى فراشه وهو ينوي أن يقوم يصلي من الليل فغلبته عيناه حتى أصبح كتب له ما نوى، وكان نومه صدقة عليه من ربه عزوجل**"[2] (جو شخص اپنے بستر پر آئے اور اس کی نیت ہو کہ رات میں نماز پڑھے گا، پھر اس کی نیند غالب آجائے یہاں تک کہ صبح ہوجائے، تو اس کی نیت کے مطابق اس کو ثواب لکھا جائے گا اور اس کی نینداس کے رب کی جانب سے اس پر صدقہ ہوگی)۔

= المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۴۰، ۱۴۱، نیل المآرب ۱/ ۱۶۳۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۹۶، نیل المآرب ۱/ ۱۶۳۔

(۲) حدیث: "من أتى فراشه وهو ينوي أن يقوم......" کی روایت نسائی (۳/ ۲۵۸) اور حاکم (۱/ ۳۱۱) نے حضرت ابوالدرداءؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

قیح

تعریف:

۱- قیح لغت میں وہ خالص پیپ ہے جس میں خون کی آمیزش نہ ہو[۱]۔

فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- صدید:

۲- ''صدید'' زخم کا پتلا پانی ہے جو خون سے ملا ہوا ہو اور پیپ کے گاڑھا ہونے سے قبل ہو[۳]، فقہاء کا استعمال اس کے لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

ان دونوں الفاظ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ صدید زخم میں ''قیح'' سے پہلے ہوتی ہے۔

ب- دم:

۳- دم- وہ سرخ سیال مادہ ہے جو جانداروں کی رگوں میں دوڑتا ہے، اسی پر زندگی قائم رہتی ہے[۴]۔

فقہاء ''دم'' کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، اسی طرح قصاص اور ہدی کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں[۱]۔

دم پہلے معنی کی رو سے قیح کی اصل ہے۔

قیح سے متعلق احکام:

(نجاست اور طہارت کے اعتبار سے قیح کا حکم):

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قیح جب انسان کے بدن سے نکل جائے تو وہ ناپاک ہے، اس لئے کہ وہ خبائث میں سے ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الخَبَائِثَ''[۲] (اور ان پر گندی چیزیں حرام رکھتا ہے)، اور سلیم طبیعتیں قیح کو خبیث سمجھتی ہیں، اور حرمت جب احترام کی وجہ سے نہ ہو تو وہ نجاست کی دلیل ہے، اس لئے کہ نجاست کا معنی قیح کے اندر موجود ہے، کیونکہ نجس ''گندی'' شئ کا نام ہے اور قیح کو بھی سلیم طبیعتیں گندی سمجھتی ہیں کہ کیونکہ وہ ''خبث'' اور بدبو میں تبدیل ہوجاتا ہے، اور اس لئے کہ وہ خون سے بنتا ہے اور خون نجس ہے[۳]۔

قیح سے وضو کا ٹوٹنا:

۵- قیح سے وضو کے ٹوٹنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا: بدن سے قیح کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس لئے کہ جس نجاست سے ان کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے وہ صرف ''سبیلین'' (پیشاب و پاخانہ کے مقام) سے نکلنے والی نجاست ہے،

---

(۱) لسان العرب مادہ: ''قیح''۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۶، الحطاب ۱/۱۰۴، مغنی المحتاج ۱/۷۹۔

(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، لسان العرب مادہ: ''صدد''۔

(۴) متن اللغہ، لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: ''دمی''۔

---

(۱) الاختیار ۱/۳۰، ۴۳، القوانین الفقہیہ ص ۴۴، ۴۷، ۱۳۷، روضۃ الطالبین ۱/۳۴، ۱۷۴۔

(۲) سورۂ اعراف / ۱۵۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/۶۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۶ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۱/۷۷، ۷۹ طبع مصطفی الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۸۶ طبع الریاض، الإنصاف ۱/۳۲۵۔

لہذا غیر سبیلین سے نکلنے والی نجاست جیسے پچھنہ لگوانے اور قیح سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ مروی ہے :''أن رجلين من أصحاب النبي ﷺ حرسا المسلمين في غزوة ذات الرقاع فقام أحدهما يصلي فرماه رجل من الكفار بسهم فنزعه وصلى ودمه يجري''[۱] (نبی ﷺ کے دو اصحاب نے غزوہ ذات رقاع میں پہریداری کی، ایک صحابی نے اٹھ کر نماز شروع کردی تو کفار میں سے ایک شخص نے انہیں تیر مارا، انہوں نے تیر نکال دیا، اور نماز پڑھتے رہے جبکہ ان کا خون بہہ رہا تھا)۔ نبی ﷺ کو اس کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے نکیر نہیں فرمائی [۲]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ قیح کا بدن سے نکل کر ایسی جگہ پہنچ جانا جہاں پاکی کا حکم دیا گیا ہے، وضو کو توڑ دیتا ہے، سرخسی نے کہا: اگر زخم کا منہ پھول جائے اور اس سے پیپ وغیرہ ظاہر ہو جائے تو وضو نہیں ٹوٹے گا جب تک کہ وہ پیپ ورم سے آگے نہ بڑھ جائے، اس لئے کہ ورم کی جگہ کو دھونا واجب نہیں ہے، پس یہ پیپ ایسی جگہ تک نہیں بڑھا جس کو پاک کرنے کا حکم ہے، اس لئے کہ خون جب نہ بہے تو وہ اپنے محل میں ہے، اس لئے کہ بدن خون اور رطوبات کا محل ہے، البتہ وہ کھال سے پوشیدہ رہتے ہیں، اور کھال کے پھٹنے سے پردہ ختم ہو جاتا ہے، نہ کہ خون اپنے محل سے دور ہوتا ہے، اور نجس جب تک اپنے محل میں ہو نجس کا حکم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح یہاں ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ پیٹ میں موجود نجاستوں کے باوجود نماز جائز ہوتی ہے [۱]۔

حنفیہ میں سے امام زفر نے کہا: وضو ٹوٹ جائے گا خواہ پیپ بہے یا نہ بہے، اس لئے کہ سبیلین سے نجس کا ظہور حدث قرار دیا گیا خواہ وہ نکلنے کی جگہ سے بہے یا نہ بہے، تو اسی طرح حکم غیر سبیلین میں ہوگا [۲]۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ پیپ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، البتہ ان کے نزدیک کثیر مقدار سے ٹوٹتا ہے قلیل مقدار سے نہیں، کثیر مقدار سے ٹوٹنے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت فاطمہ بنت اُبی حبیش کی حدیث میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ''إنما ذلک عرق، فتوضئی لکل صلاة''[۳] (وہ تو رگ کا خون ہے لہٰذا ہر نماز کے لئے وضو کرو)، اور اس لئے کہ وہ بدن سے نکلنے والی نجاست ہے جو اصل راستہ سے نکلنے والی نجاست کے مشابہ ہوگی، قلیل مقدار سے وضو کا نہ ٹوٹنا خون کے سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے سمجھ میں آتا ہے: اگر وہ زیادہ ہو تو اعادہ ضروری ہے۔

امام احمد بن حنبل نے فرمایا: کثیر ہر شخص کے حق میں وہ ہے جسے وہ زیادہ سمجھے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: زیادہ وہ ہے جو تمہارے دل میں زیادہ ہو، اور ایک روایت میں ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر [۴]۔

جس کے بدن یا کپڑے میں پیپ لگی ہو اس کی نماز:

۶ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صحابہ وتابعین میں سے ایک جماعت کا قول ہے کہ اگر انسان کے بدن یا اس کے کپڑے پر

---

(۱) حدیث:''أن رجلين من أصحاب النبي ﷺ حرسا المسلمين في غزوة ذات الرقاع......'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۳۶) اور حاکم (۱/ ۱۵۷) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۵، شرح الزرقانی ۱/ ۴۳، الإقناع شرح أبی شجاع ۱/ ۵۴ طبع مصطفیٰ الحلبی، الغایۃ القصوی ۱/ ۲۱۴ طبع دار الإصلاح، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۵، العنایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۲۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث:''إنما ذلک عرق......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۳۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۱۲۴، الإنصاف ۱/ ۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۸۴۔

کچھ پیپ لگ جائے تو اگر اس کی مقدار زیادہ ہو تو نماز جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ نماز کے شرائط میں سے کپڑا، بدن اور جگہ کا پاک ہونا ہے، لیکن اگر پیپ کی مقدار قلیل ہو تو قلیل فی الجملہ معاف ہے، اور اس کے ساتھ نماز جائز ہوجاتی ہے، اس لئے کہ انسان عموماً اس سے محفوظ نہیں ہوتا، اور اس سے گریز دشوار ہوتا ہے۔

پھر اس قلیل کی مقدار میں جو معاف ہے فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صدید'' (فقرہ/۱۷)۔

قیراط

دیکھئے: ''مقادیر''۔

قیلولہ

تعریف:

۱- قیلولہ لغت میں "قال یقیل قیلا وقیلولة وقائلة" سے مشتق ہے، یعنی دوپہر کے وقت سونا[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے، شربینی خطیب نے کہا: زوال سے قبل سونا قیلولہ ہے[۲]۔

عینی نے کہا: قیلولہ کا معنی دوپہر میں سونا ہے[۳]۔

مناوی نے کہا: زوال کے وقت اور اس سے ذرا پہلے یا بعد دن کے درمیان سونا قیلولہ ہے[۴]۔

شرعی حکم:

۲- قیلولہ کرنے والے کا سونا مستحب ہے[۵]۔

موصلی نے کہا: قیلولہ مستحب ہے[۶]۔

حضور ﷺ نے فرمایا: "قیلوا فإن الشیاطین لا تقیل"[۷] (قیلولہ کرو، اس لئے کہ شیطان قیلولہ نہیں کرتے ہیں)، اور فرمایا:

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔
(۲) الإقناع للشربینی الخطیب ۱/۱۰۶۔
(۳) عمدۃ القاری ۶/۲۰۱۔
(۴) فیض القدیر ۱/۴۹۴۔
(۵) عمدۃ القاری ۶/۲۵۳۔
(۶) الاختیار ۴/۱۶۸۔
(۷) حدیث: "قیلوا فإن الشیاطین لا تقیل" کی روایت ابونعیم اصبہانی =

"استعينوا بطعام السحر على صيام النهار، وبالقيلولة على قيام الليل"[۱] (سحر کھا کر دن کے روزہ پر اور قیلولہ سے رات کے قیام پر مدد حاصل کرو) مراد رات میں نماز تہجد پڑھنا ہے، اور اس کے علاوہ ذکر وتلاوت کرنا ہے، کیونکہ جب نفس کو دن کی نیند سے حصہ مل جاتا ہے تو شب بیداری پورے نشاط وانبساط اور قوت کے ساتھ ہوتی ہے، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ طاعت پر قوت حاصل کرنے کے لئے سحری کھانا، اور دوپہر میں سونا مستحب ہے[۲]۔

شربینی خطیب نے کہا: تہجد پڑھنے والے کے لئے قیلولہ یعنی زوال سے قبل سونا مسنون ہے، اور یہ روزہ دار کے لئے سحری کھانے کے درجہ میں ہے[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نوم"۔

قیلولہ کے وقت داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کرنا:

۳- قیلولہ کا وقت ان اوقات میں سے ہے جن میں لوگوں کا معمول کپڑے اتار دینے کا ہوتا ہے، اور وہ تین اوقات ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ذکر کیا ہے: "مِنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيْرَةِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعِشَاءِ"[۴] (ایک نماز صبح سے پہلے (دوسرے) جب دوپہر کو اپنے کپڑے اتار دیا کرتے ہو، اور (تیسرے) بعد نماز عشاء)۔

= نے ذکر أخبار اصبہان (۱/ ۱۹۵) میں حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "استعينوا بطعام السحر على صيام النهار" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۴۰) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۰۲) میں اس کو ذکر کیا ہے اور ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی ضعیف ہیں۔

(۲) فیض القدیر ۱/ ۴۹۴، الآداب للبیہقی ص ۲۷۷۔

(۳) الإقناع ۱/ ۱۰۶۔

(۴) سورۂ نور/ ۵۸۔

پس فجر سے پہلے کا وقت نیند ختم ہونے، سونے کا لباس اتارنے اور دن کے کپڑے پہننے کا وقت ہوتا ہے اور قیلولہ یعنی دوپہر کا وقت بھی کپڑا اتارنے کا وقت ہے اور عشاء کی نماز کے بعد سونے کے لئے کپڑا اتارنے کا وقت ہے لہٰذا ان اوقات میں عموماً بدن کھلا رہتا ہے، مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے "مدلج" نامی ایک انصاری لڑکے کو دوپہر کے وقت حضرت عمر بن خطابؓ کو بلانے کے لئے بھیجا، تو اس نے دیکھا کہ وہ سوئے ہیں اور دروازہ بند ہے، لڑکے نے دروازہ پر دستک دی، انہیں آواز دی اور اندر داخل ہوگیا، تو حضرت عمرؓ بیدار ہوگئے اور بیٹھے تو آپ کا کچھ حصہ کھل گیا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: میری خواہش ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے بچوں، عورتوں اور خدام کو ان اوقات میں اجازت کے بغیر داخل ہونے سے منع فرمادے، پھر وہ رسول اللہ علیہ السلام کے پاس تشریف لائے تو دیکھا کہ یہ آیت کریمہ نازل ہوچکی ہے: "يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِيَسْتَئْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ مِنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيْرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعِشَآءِ ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْ" (اے ایمان والو! تمہارے مملوکوں اور تم میں جو (لڑکے) حد بلوغ کو نہیں پہنچے ہیں، ان کو تم سے تین وقتوں میں اجازت لینا چاہئے، (ایک) نماز صبح سے پہلے، (دوسرے) جب دوپہر کو اپنے کپڑے اتار دیا کرتے ہو اور (تیسرے) بعد نماز عشاء (یہ) تین وقت تمہارے پردہ کے ہیں)۔

تو حضرت عمر اللہ کا شکر بجالاتے ہوئے سجدہ میں گر پڑے[۱]، اس آیت میں اللہ عزوجل نے اپنے بندوں کو سکھایا ہے کہ خدام

(۱) سبب نزول آیت: "يأيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم" کو قرطبی نے اپنی تفسیر (۱۲/ ۳۰۴) میں ذکر کیا ہے، لیکن کسی ماخذ کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے، اور بغوی نے اپنی تفسیر (۳/ ۳۳۵) میں بغیر سند کے مختصراً اس کو ذکر کیا ہے۔

جنہیں کوئی پرواہ نہیں ہوتی ہے اور وہ بچے جو بلوغ کی عمر کو تو نہیں پہنچے ہیں لیکن وہ بے پردگی وغیرہ چیزوں کو سمجھنے لگے ہیں، وہ ان تین اوقات میں اپنے گھر والوں سے اجازت لے کر داخل ہوں، یہ وہ اوقات ہیں جن میں عموماً لوگ کھلے بدن ہوتے ہیں اور کپڑے اتار دیتے ہیں (۱)۔

پھر اس آیت میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے کہ آیا یہ آیت محکم ہے یا منسوخ؟ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: یہ آیت محکم ہے یعنی خاص مردوں کے حق میں ہے، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: اس کا حکم ختم ہوگیا ہے، عکرمہ سے مروی ہے کہ عراق کی ایک جماعت نے حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا: اے ابن عباس! اس آیت کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جس میں ہمارے رب نے ہمیں یہ حکم دیا ہے، جبکہ اس پر کوئی عمل نہیں کرتا، اللہ کا ارشاد ہے: "يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ مِنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيْرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعِشَآءِ ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْ"، پوری آیت پڑھی تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا: اللہ تعالیٰ تمام مومنین کے ساتھ نرم خو ہے، وہ پردہ کو پسند کرتا ہے، لوگوں کے گھروں میں پردے یا "حجال" (۲) (پردہ سے بند گھر) نہیں تھے، بسا اوقات خادم یا اس کا لڑکا یا اس کا یتیم اندر چلا آتا جبکہ وہ شخص اپنی زوجہ کے پاس ہوتا، اس لئے اللہ تعالیٰ نے بے پردگی کے ان مواقع میں اجازت طلب کرنے کا حکم دیا، اب اللہ نے لوگوں کو پردے اور نعمتوں سے نواز دیا ہے، تو میں نہیں سمجھتا کہ کوئی اس پر عمل کرے گا (۳)۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۰۴۔
(۲) الحجال: حجلۃ کی جمع ہے، جیم کی حرکت کے ساتھ، اس کا معنی ایسا گھر ہے جو قبہ کی طرح ہو اور کپڑوں سے ڈھک دیا گیا ہو۔
(۳) احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۳۸۴۔

قیمۃ

تعریف:

۱ - قیمت لغت میں وہ ثمن ہے جس سے سامان کی قیمت لگائی جاتی ہے، "قیمۃ" کا لفظ قیم کا واحد ہے، اور یہ قیمت لگانے کے ذریعہ شیٔ کے ثمن کو کہتے ہیں (۱)۔

اصطلاح میں بطور پیمانہ و معیار جس چیز سے شیٔ کی قیمت کسی زیادتی یا کمی کے بغیر لگائی جائے وہ قیمت ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ثمن:

۲ - ثمن کا معنی لغت میں عوض ہے، اس کی جمع اثمان ہے، "ثمنته تثميناً": میں نے اس کے لئے ثمن مقرر کیا، ثمن وہ مال ہے جسے بائع مبیع کے مقابلہ میں لیتا ہے خواہ وہ چیز کوئی عین ہو یا سامان، اور ہر وہ چیز جو کسی شیٔ کے عوض کے طور پر ہو وہ اس کا ثمن ہے (۳)۔

فقہاء کی اصطلاح میں ثمن وہ عوض ہے جو مبیع کو حاصل کرنے کے لئے خریدار خرچ کرتا ہے، اثمان دراہم اور دنانیر پر بھی بولا جاتا ہے (۴)۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۱، ۱۶۶۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس۔
(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۴، البحر الرائق ۵/ ۲۷۷۔

پس اس لحاظ سے ثمن وہ شئ ہے جو عاقدین کی باہمی رضامندی سے طے پاجائے خواہ وہ قیمت کے مساوی ہو یا اس سے زیادہ یا اس سے کم ہو۔

ب-سعر:

۳-سعر لغت میں وہ شئ ہے جس پر ثمن قائم ہوتا ہے، اس کی جمع ''اسعار'' ہے، ''سعروا'' کا معنی ہے: کسی نرخ پر وہ متفق ہوئے، ''سعرت الشيء تسعيرا'' کا مطلب ہے میں نے اس کا ایک نرخ متعین کردیا جس تک پہنچنا ہے۔

اور کہا جاتا ہے: اس کا نرخ ہے، جب اس کی قیمت زیادہ ہو، اور جب وہ بہت سستا ہو تو کہتے ہیں: اس کا نرخ نہیں ہے، بازار کا نرخ وہ ہے جو تاجروں کے درمیان عام ہو، اور ''تسعیر'' کا مطلب ہے بادشاہ کی جانب سے لوگوں کے لئے ایک نرخ کی تعیین کردینا[1]۔

لفظ سعر کا استعمال فقہاء کے نزدیک لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

اس طرح سعر وہ ہے جسے فروخت کنندہ سامان کا ثمن متعین کردے یا حکمراں جسے متعین کردے، لیکن قیمت وہ ہے جو قیمت لگانے والوں کے قیمت لگانے میں شئ کے مساوی ہو۔

ج-مثل:

۴-مثل کا معنی لغت میں مشابہ ہے، کہا جاتا ہے: هذا مِثْله و مَثَلُه جیسا کہ کہا جاتا ہے: شَبِيهُه و شِبْهُه، یعنی یہ اس کے مشابہ ہے[1]۔

فقہاء مثلی ان اموال کو کہتے ہیں جن کے افراد و اجزاء باہم اس طرح مماثل ہوں کہ بغیر قابل اعتبار فرق کے ایک دوسرے کے قائم مقام ہوسکیں۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ میں ہے: مثلی وہ شئ ہے جس کے مشابہ بازار میں بغیر کسی قابل اعتبار فرق کے پایا جاتا ہو، اس میں ناپی جانے والی، وزن کی جانے والی اور شمار کی جانے والی اشیاء شامل ہیں، اور اموال میں مثلی، قیمی کا قسیم ہے[2]۔

اس لحاظ سے قیمی اشیاء کا اندازہ قیمت سے کیا جائے گا اور مثلی اشیاء کا اندازہ مثل سے کیا جائے گا۔

قیمت سے متعلق احکام:

قیمت کس چیز میں واجب ہوتی ہے؟

مندرجہ ذیل امور میں قیمت واجب ہوتی ہے:

اول: قیمی اشیاء میں جب ان کا ضمان واجب ہوجائے:

اس کی درج ذیل مثالیں ہیں:

الف-بیع فاسد میں مبیع:

۵-بیع فاسد کو حق اللہ کی خاطر فسخ کرنا واجب ہے، اور مبیع بائع کو اور ثمن مشتری کو واپس کرنا واجب ہوگا، لہذا اگر خریدار کے نزدیک مبیع ہلاک ہوجائے اور وہ قیمی ہو جیسے جانور، سامان اور جائداد تو خریدار اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، یہی حنابلہ کا راجح

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/۱۵۶، ۱۵۷، قواعد الفقہ للبرکتی ص ۳۲۱، أسنی المطالب ۲/۳۸۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ۱۴۵، ۱۴۶، بدائع الصنائع ۵/۱۵۸، ۷/۱۵۰، ۱۵۱، مغنی المحتاج ۲/۲۸۱۔

مذہب ہے، ابن منصور اور ابو طالب کی روایت میں امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے۔

قاضی نے المجرد میں اور ابن عقیل نے الفصول میں ابوبکر عبد العزیز سے نقل کیا ہے کہ بیع فاسد کے ذریعہ جس چیز کو قبضہ میں لیا جائے اس کا ضمان مقررہ قیمت ہوگا، یہی شیخ تقی الدین کا اختیار کردہ ہے، انہوں نے فرمایا: یہی مذہب کا قیاس ہے[1]۔

وہ بیع فاسد جس کے فساد میں اختلاف ہو اور وہ بیع فاسد جس کا فساد متفق علیہ ہو ان دونوں کے درمیان مالکیہ نے فرق کیا ہے۔

پس وہ بیع فاسد جس کے فساد میں اختلاف ہو (خواہ یہ اختلاف مذہب سے باہر ہو)، اس میں اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضمان اس ثمن کے ذریعہ دے گا جس پر بیع واقع ہوئی ہے، سوائے اس کے جس کو اس سے مستثنی کردیا گیا ہے۔

اور اگر بیع کا فساد متفق علیہ ہو تو مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اگر وہ شی قیمت والی ہو، اور اگر مثل والی ہو تو اس کے مثل کا ضامن ہوگا، خلیل نے اسی کو اختیار کیا ہے اور یہی رائے مشہور ہے، اور ابن شاش اور ابن الحاجب کا یہی طریقہ ہے، اس کی اصل ابن یونس کی ہے، اور مدونہ کے علاوہ میں اسے ابن القاسم کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

ابن رشد، ابن بشیر، لخمی اور مازری کا دوسرا طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ فوت ہونے کی صورت میں لازم صرف قیمت ہوگی خواہ مبیع قیمی ہو یا مثلی[2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر بیع فاسد میں مبیع تلف ہوجائے تو خریدار مثلی میں اس کے مثل کا ضامن ہوگا، اور اگر وہ قیمت والی ہو تو آخری قیمت کا ضامن ہوگا، یہی رائے بعض کتب شافعیہ جیسے مغنی المحتاج اور اسنی المطالب میں ہے، شہاب رملی نے الروض کے قول: "تلف ہوجانے والی مبیع کا مثلی میں مثل سے ضامن ہوگا" پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا: امام شافعی نے اسی کی صراحت کی ہے، گرچہ ماوردی نے صحیح اس رائے کو قرار دیا ہے کہ وہ ضمان میں اس کی قیمت دے گا، اور البحر میں دعوی کیا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اسی طرح زرکشی نے ذکر کیا ہے کہ رافعی نے مثلی اور متقوم میں فرق کی تفصیل کے بغیر قیمت کے وجوب کا مطلقاً ذکر کیا ہے، اور ماوردی نے اس کی صراحت کی ہے، لیکن زرکشی نے کہا: یہ رائے ضعیف ہے[1]۔

یہ سابقہ تفصیلات حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد سے متعلق ہیں، جمہور کے نزدیک فاسد اور باطل برابر ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک جو بیع باطل ہو اس میں خریدار اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک خریدار پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ میں بطور امانت ہے، لہذا وہ کسی تاوان کے بغیر ہلاک قرار پائے گی۔

اور امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ بائع مفت اس کے قبضہ پر راضی نہیں ہوا[2]۔

بیع فاسد میں قیمت کے واجب ہونے کا وقت:

٦ - جب بیع فاسد میں قیمت واجب ہوجائے تو اس کے وجوب کے وقت میں فقہاء کے چند اقوال ہیں:

چنانچہ حنفیہ کی رائے اور وہی مالکیہ کی مشہور رائے اور شافعیہ کی

---

(١) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۵، الاختیار ۲/ ۲۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۹، القواعد لابن رجب ص ۶۷، ۶۸، المغنی ۴/ ۲۵۳۔

(٢) منح الجلیل ۲/ ۵۸۰، ۵۸۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷۱، ۷۲۔

(١) مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، أسنی المطالب ۲/ ۳۶، المنثور فی القواعد ۲/ ۳۳۹، ۳۴۰۔

(٢) الاختیار ۲/ ۲۳۔

ایک رائے ہے کہ مبیع پر قبضہ کے دن جو قیمت تھی اس کا ضمان واجب ہوگا، حنفیہ نے کہا: اگرچہ اس کے قبضہ میں مبیع کی قیمت بڑھ جائے اور وہ اس کو تلف کردے، اس لئے کہ وہ اس کے ضمان میں محض قبضہ کی وجہ سے داخل ہوجائے گی لہٰذا اس میں کوئی تغیر نہیں ہوگا جیسا کہ غصب میں۔

حنابلہ کے نزدیک (جیسا کہ قاضی نے کہا ہے اور امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے) اور وہی حنفیہ میں سے امام محمد کا قول اور شافعیہ کی ایک رائے ہے کہ مبیع تلف ہونے کے دن والی قیمت کا ضمان واجب ہوگا، انہوں نے کہا: اس لئے کہ اسے اس پر قبضہ کی اجازت حاصل ہے لہٰذا وہ عاریت کے مشابہ ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ قبضہ کے وقت سے ہلاکت کے وقت تک سب سے زائد رہنے والی قیمت واجب ہوگی، اس لئے کہ وہ ہر لمحہ شریعت کی جانب سے اس کو واپس کرنے کا مخاطب ہے، اور یہی حنابلہ کا ایک قول ہے جسے خرقی نے ''الغصب'' میں ذکر کیا ہے، ابن قدامہ نے کہا: پس یہاں بیع فاسد خارج ہوجائے گی، بلکہ وہ یہاں بدرجہ اولی خارج ہوگی۔ اس لئے کہ سامان اپنے مالک کی ملکیت میں اپنے زائد ہونے کی حالت میں تھا، اور اسی پر اس کے نقصان کا ضمان اس کے اضافہ کے ساتھ تھا، تو یہی حال اس کے تلف ہونے کی صورت میں بھی ہوگا۔

مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ بیع کے دن والی قیمت واجب ہوگی[1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۵، الاختیار ۲/ ۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷۱، ۷۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷، المجموع ۹/ ۳۶۴، ۳۶۵ تحقیق المطیعی، أسنی المطالب ۲/ ۳۶، المغنی ۴/ ۲۵۳، منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۹۔

ب- مغصوب (غصب شدہ شئ)

۷- جو کوئی چیز غصب کرلے، جب تک وہ باقی رہے اس کا لوٹانا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''علی الید ما أخذت حتی تؤدی''[1] (ہاتھ پر وہ چیز واجب ہے جو اس نے لی ہے یہاں تک کہ اسے ادا کردے)، لہٰذا اگر وہ اس کے قبضہ میں ضائع ہوجائے تو اس کا بدل واپس کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ جب عین کو لوٹانا ناممکن ہوجائے تو جو چیز مالیت میں اس کے قائم مقام ہو اسے لوٹانا واجب ہوگا، پس اگر وہ شئ مغصوب مثلی چیزوں میں سے ہو جیسے ناپی جانے والی، وزن کی جانے والی اور باہم قریب شمار کی جانے والی چیزیں تو غاصب پر اس کا مثل لازم ہوگا، اس لئے کہ غصب کا ضمان تعدی کا ضمان ہے، اور تعدی کی اجازت صرف مثل کے ذریعہ ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے ''فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ''[2] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے، تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

اور مطلق مثل وہ ہے جو صورتاً اور معنیً مثل ہو، اور قیمت صرف معنی کے لحاظ سے مثل ہوتی ہے صورتاً نہیں۔

اور اس لئے کہ غصب کا ضمان نقصان کی تلافی کا ضمان ہے اور تلافی کا معنی مثل کے ذریعہ قیمت کے مقابلہ میں زیادہ کامل ہوتا ہے، لہٰذا صرف ناممکن ہونے کے وقت مثل کو چھوڑ کر قیمت کی طرف عدول کیا جائے گا۔

اور اگر مغصوب کا کوئی مثل نہ ہو تو اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی،

(۱) حدیث: ''علی الید ما أخذت......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۵۵۷) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے، وہ حضرت حسن بصری سے روایت کرتے ہیں، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۵۳) میں کہا ہے کہ حضرت سمرہ سے حضرت حسن کی سماع میں اختلاف ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

اس لئے کہ مثل صوری کا واجب کرنا ناممکن ہے لہٰذا مثل معنوی واجب ہوگا اور وہ قیمت ہے، اس لئے کہ وہی مثل ممکن ہے۔

قیمت کے ضمان میں اصل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة العدل"(۱) (جو کسی غلام میں اپنا حصہ آزاد کردے اور اس کے پاس غلام کی قیمت کے برابر مال ہو تو اس کے خلاف عدل کے ساتھ اس کی قیمت لگائی جائے گی تو شریک کے حصہ کی قیمت اس پر واجب ہوگی)، رسول اللہ علیہ السلام نے شریک کے حصہ میں قیمت لگانے کا حکم فرمایا، اس لئے کہ آزاد کر کے اس نے شریک کے حصہ کو ضائع کردیا ہے، آپ علیہ السلام نے مثل کا حکم نہیں فرمایا، اور اس لئے کہ یہ اشیاء ایسی ہیں جن کے اجزاء باہم مساوی نہیں ہیں، اور ان کی صفات میں باہم فرق ہوتا ہے، پس اس میں قیمت زیادہ عدل کے مطابق اور اس سے زیادہ قریب ہے لہٰذا قیمت ہی زیادہ بہتر قرار پائی، اور غلام کے سلسلہ میں جو نص وارد ہے وہ دلالۃً ہر اس چیز کے ضائع کردینے میں وارد سمجھی جائے گی جس کا کوئی مثل نہ ہو۔

عنبری سے نقل کیا گیا ہے کہ ہر شئ میں اس کا مثل واجب ہوگا، خواہ وہ مثلی ہو یا قیمت والی(۲)، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے کسی کھانا بنانے والی کو حضرت صفیہ جیسی نہیں دیکھا، انہوں نے نبی علیہ السلام کی خدمت میں ایک برتن جس میں کھانا تھا ہدیہ بھیجا مجھے اپنے آپ پر قابو نہیں رہا، اور میں نے اسے توڑ دیا، پھر میں نے نبی علیہ السلام سے اس کا کفارہ پوچھا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "إناء كإناء، وطعام كطعام"(۱) (برتن کے بدلہ برتن اور کھانا کے بدلہ کھانا ہے)۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم علیہ السلام اپنی ایک بیوی کے پاس تھے، تو ام المومنین میں سے ایک نے خادم کے ہاتھ ایک پیالہ بھیجا جس میں کھانا تھا، اس بیوی نے اپنے ہاتھ سے مارا اور پیالہ کو توڑ دیا، تو رسول اللہ علیہ السلام نے اس کا ضمان دیا اور اس میں کھانا رکھا، اور فرمایا: کھاؤ، آپ علیہ السلام نے قاصد کو اور پیالہ کو روک لیا، جب سب کھانے سے فارغ ہوگئے تو آپ علیہ السلام نے صحیح پیالہ واپس بھجوایا اور ٹوٹے پیالہ کو روک لیا(۲)۔

اور اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایک اونٹ قرض لیا اور اس کا مثل لوٹایا(۳)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "غصب" (فقرہ/۱۹، ۲۰ اور ۲۳)۔

مغصوب میں قیمت کے واجب ہونے کا وقت:

۸ – حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ اگر ہلاک ہونے والی شئ قیمی ہو تو غاصب غصب کے دن کی قیمت کا ضمان دے گا۔

---

(۱) حدیث: "من أعتق شركاً له في عبد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۳۲) اور مسلم (۲/۱۱۳۹) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۵۰، ۱۵۱، الہدایہ ۴/۱۱، ۱۲، جواہر الإکلیل ۲/۱۴۹، مغنی المحتاج ۲/۲۸۲، ۲۸۳، المہذب ۱/۳۷۴، ۳۷۵، المغنی ۵/۲۳۸، ۲۳۹، منتہی الإرادات ۲/۴۱۸، ۴۱۹۔

(۱) حدیث عائشہ: "ما رأيت صانعة طعام مثل صفية......" کی روایت نسائی (۷/۷۱) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۵/۱۲۵) میں اس کی سند کو حسن کہا ہے۔

(۲) حدیث انس: "أن النبي ﷺ كان عند بعض نسائه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۲۴) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ استسلف بعيراً ورد مثله" کی روایت مسلم (۳/۱۲۲۴) نے حضرت ابورافعؓ سے کی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک غصب کے وقت سے ضائع ہونے کے وقت تک میں جس دن سب سے زائد جو قیمت ہو اس کا ضمان دے گا، اس لئے کہ جس دن اس کی قیمت زائد تھی اس دن بھی وہ غاصب تھا لہٰذا اس پر اس دن کی قیمت کا ضمان لازم ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ مغصوب کے تلف ہونے کے دن جو قیمت تھی وہ واجب ہوگی [1]۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''غصب'' (فقرہ / ۲۴) دیکھی جائے۔

دوم: مثل کا ناممکن ہونا:

۹- جن اشیاء میں قیمت واجب ہوتی ہے ان میں وہ شئ بھی ہے جس کا ضمان مثلی ہو لیکن مثل کا لوٹانا ناممکن ہو جائے، جیسے بیع فاسد میں مبیع اگر مثلی ہو، اور اسی طرح غصب کی ہوئی شئ جو مثلی ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ نے مثل کے ناممکن ہونے کی کیفیت یہ بیان کی کہ یا تو وہ موجود نہ ہو، یا وہ دور ہو اور اس تک رسائی ممکن نہ ہو، یا وہ اپنے ثمن مثل سے زیادہ میں مل رہا ہو، پس ان حالات میں مثل کی قیمت واجب ہوگی، اور یہ شافعیہ کے نزدیک مبیع فاسد پر قبضہ کے وقت یا غصب کے وقت سے مثل کے ناممکن ہونے تک کے درمیان کی اعلی قیمت ہے، اور حنابلہ کے نزدیک مثل کی قیمت مثل کا حصول دشوار ہونے کے دن واجب ہوگی اس لئے کہ ذمہ میں قیمت مثل کے منقطع ہونے کے وقت واجب ہوئی ہے، لہٰذا اسی وقت کی قیمت معتبر ہوگی [2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۵۱، الہدایہ ۴/ ۱۱، ۱۲، الدسوقی ۳/ ۴۴۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۴، المغنی ۵/ ۲۷۹، منتہی الإ رادات ۲/ ۴۱۹۔

(۲) المنثور فی القواعد ۲/ ۳۲۸، ۳۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۲، ۲۸۳، شرح منتہی الإ رادات ۲/ ۴۱۹۔

حنفیہ میں سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک مثل کی قیمت خصومت کے دن کی واجب ہوگی، امام ابو یوسف نے کہا: غصب کے دن کی قیمت واجب ہوگی، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ ختم ہونے کے دن کی قیمت واجب ہوگی [1]۔

مالکیہ نے مثل کے متعذر ہونے کی صورت میں بیع فاسد اور غصب کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر بیع فاسد میں مبیع ہلاک ہو جائے اور وہ مثلی ہو تو مندرجہ ذیل حالات میں قیمت کے ذریعہ اس کا ضمان دے گا:

الف- جب اس کا ملنا دشوار ہو جائے۔

ب- جب اس کی بیع اندازہ سے کی جائے اور بیع کے بعد اس کا ناپ یا اس کا وزن معلوم نہ ہو۔

ج- جب ناپ یا تول یا شمار سے فروخت کی گئی ہو لیکن واپسی کے فیصلہ کے وقت وہ یاد نہ رہا ہو۔

د- جب اس کا ناپ تول یا شمار معلوم تو ہو لیکن واپسی کے فیصلہ کے دن اس کا ملنا دشوار ہو گیا ہو۔

تو ان حالات میں واپسی کے فیصلہ کے دن والی قیمت کا وہ ضامن ہوگا۔

غصب کی ہوئی مثلی شئ اگر ہلاک ہو جائے تو جس شخص کی چیز غصب ہوئی ہے وہ اس کے پائے جانے تک انتظار کرے گا تا کہ مثل حاصل کر لے [2]۔

سوم: ثمن میں اختلاف کی وجہ سے فسخ شدہ بیع میں مبیع:

۱۰- اگر مبیع کے ثمن میں بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے، بائع

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۵، ۵/ ۱۲۵، ۱۱۶/ ۵، الاختیار ۳/ ۵۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷۱، ۸۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۸، ۱۴۹۔

کہے: میں نے تم سے اتنے میں فروخت کیا ہے، اور مشتری کہے: میں نے اتنے میں خریدا ہے، اور ان دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو دونوں حلف اٹھائیں گے، اور اگر دونوں راضی نہ ہوں تو بیع فسخ کردی جائے گی۔

اگر مبیع مشتری کے نزدیک ہلاک ہوجائے تو اس کے ضمان کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اور وہی شافعیہ میں سے نووی کا قول ہے اور حاوی نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور اسی کو صاحب المہذب نے اختیار کیا ہے، اور وہی مالکیہ کا ایک قول ہے جیسا کہ التوضیح وغیرہ میں ہے کہ مشتری مبیع کا ضمان قیمت سے دے گا خواہ وہ مثلی ہو یا قیمت والی۔

شافعیہ کے نزدیک مشہور قول جیسا کہ شربینی خطیب نے ذکر کیا ہے، اور وہی مالکیہ کا ایک قول ہے کہ اگر مبیع مثلی ہو تو مشتری مثل کا ضامن ہوگا اور اگر قیمت والی ہو تو قیمت کا ضامن ہوگا[1]۔

قیمت اور مثل دونوں کے ذریعہ ضمان:

۱۱ - قابل ضمان اشیاء میں سے بعض ایسی بھی ہیں جن میں قیمت اور مثل دونوں ایک ساتھ واجب ہوتے ہیں، یہ اس شکار میں ہے جو کسی کی ملکیت ہو، جب اسے محرم شخص قتل کردے یا حلال شخص حرم میں قتل کردے، اس میں وہ مالک کے لئے قیمت کے ذریعہ ضمان دے گا، اور حق اللہ کے لئے مثل صوری کے ذریعہ ضمان دے گا، جیسا کہ اگر وہ کسی حلال شخص سے کوئی مملوک شکار عاریت پر لے اور اس کے پاس وہ ہلاک ہوجائے (تو اس صورت میں قیمت اور مثل دونوں واجب

(۱) منح الجلیل ۲/ ۳۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۹۷، المہذب ۱/ ۳۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۸۵۔

ہوں گے)، یہ اس وقت ہے جب اس کا مثل ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے "فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ"[1] (اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے)۔

اگر وہ ان جانوروں میں سے ہو جن کا مثل نہیں ہے جیسے مملوکہ گوریے تو ان میں دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت حق اللہ کی خاطر ہوگی اور دوسری قیمت اس کے مالک کے لئے ہوگی[2]۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۰۳، المنثور ۲/ ۳۳۳، ۳۳۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۱، ۴۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۹، ۲۰۰۔

قیمیات

تعریف:

۱- قیمیات لغت میں جمع ہے جس کا واحد قیمی ہے، قیمت کے لفظ کی طرف اس کی نسبت کر کے اس کو شئ قیمی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ اصل خلقت میں اس کا کوئی ایسا محفوظ وصف نہیں ہے جس کی طرف اس کی نسبت کی جاسکے، قیمت: کسی شئ کا وہ ثمن ہے جو قیمت لگانے کے ذریعہ متعین ہو[1]۔

اصطلاح میں قیمی وہ شئ ہے جس کا مثل بازار میں نہ ملے، یا ملے لیکن قیمت بہت زیادہ فرق کے ساتھ ہو جیسے کہ مثلی جو اپنے غیر کے ساتھ مخلوط ہو، اور جیسے ایسی عددی چیزیں جن کے افراد اور اکائیوں کے درمیان قیمت میں بہت فرق ہو جیسے چوپائے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

مثلیات:

۲-''مثلیات''، مثلی کی جمع ہے، مثل کا معنی لغت میں مشابہ ہے، کہا جاتا ہے:''هذا مِثْلُه اور مَثَلُه''، جیسا کہ کہا جاتا ہے:''هذا شبيهه و شبهه''،[1] یعنی یہ اس کے مشابہ ہے۔

فقہاء مثلی ان اموال کو کہتے ہیں جن کے اجزاء اور افراد باہم اس طرح مماثل ہوں کہ بغیر قابل اعتبار فرق کے ایک دوسرے کے قائم مقام ہوسکیں۔

المجلہ میں ہے: مثلی وہ شئ ہے جس کا مثل بازار میں بغیر کسی قابل اعتبار فرق کے پایا جاتا ہو جیسے ناپی جانے والی، وزن کی جانے والی اور باہم قریب شکل کی شمار کی جانے والی چیزیں[2]۔

لہذا اموال میں سے مثلی قیمی کا قسیم ہے۔

اجمالی حکم:

اول- بعض وہ عقود ہیں جن میں بالاتفاق جائز ہے کہ معقود علیہ قیمی اموال میں سے ہو:

اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

الف- بیع:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قیمی اموال جیسے سامان اور جانور وغیرہ کا بیع کا محل ہونا جائز ہے۔ اس کے ساتھ ان میں معتبر شرائط کا مکمل پایا جانا ضروری ہے۔ یعنی ان اموال کا عاقد کی ملکیت میں ہونا، پاک اور قابل انتفاع ہونا، اس کی حوالگی پر قدرت کا ہونا، عاقدین میں سے ہر ایک کو معلوم ہونا۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح: ''بیع'' (فقرہ/ ۲۸ اور اس کے بعد کے فقرات) دیکھے جائیں۔

(۱) المصباح المنیر ،لسان العرب۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۱/ ۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات دفعہ: ۱۴۶، ۱۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۱۶، ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۵۹، منتہی الإرادات ۲/ ۴۱۹، المغنی ۵/ ۲۳۹، ۲۴۰۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''قوم''، ''مثل''۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ۱۴۵، ابن عابدین ۴/ ۱۷۱، بدائع الصنائع ۷/ ۱۵۰، ۱۵۱، أشباہ السیوطی/ ۳۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۱۔

ب-اجارہ:

۴- جائز ہے کہ قیمی اموال کی منفعت عقد اجارہ کا محل ہو، جیسے کسی مکان کو رہائش کے لئے کسی جانور کو سواری کے لئے یا سامان کے حمل ونقل کے لئے کرایہ پر لینا، اس کے ساتھ اس میں معتبر شرائط پوری طرح پائی جائیں، یعنی منفعت کا معلوم ہونا اور اس کے حاصل کرنے پر قدرت ہونا......وغیرہ، اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''إجارۃ'' (فقرہ/ ۲۹ اور اس کے بعد کے فقرات) دیکھے جائیں۔

دوم: بعض وہ عقود ہیں جن میں قیمی اموال کے محل عقد بننے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

اس کی مثالیں درج ذیل ہیں:

الف-سلم:

۵-سلم کی صحت کے لئے شرط ہے کہ مسلم فیہ (جس سامان میں بیع سلم کی جارہی ہے) ایسی چیز ہو جس کی مقدار اور اوصاف کو اس طرح متعین کرنا ممکن ہو کہ اس کے بعد اس میں صرف معمولی فرق ہی باقی رہ سکے، اسی لئے مثلیات جیسے مکیلات اور موزونات میں سلم جائز ہے، اس لئے کہ ان کو مقدار اور صفت کے اعتبار سے متعین کرنا ممکن ہے، اس مسئلہ پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اسی طرح جمہور کے نزدیک ان ''قیمیات'' میں جو صفات کے ذریعہ متعین ومنضبط ہوجاتی ہیں بیع سلم جائز ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ قیمیات میں سلم درست نہیں ہے، البتہ انہوں نے ان میں سے بعض چیزوں کو استحساناً مستثنیٰ کیا ہے۔

کاسانی نے کہا: ذراع (ہاتھ) سے ناپی جانے والی اشیاء جیسے کپڑے، بستر، چٹائی میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سلم جائز نہ ہو، اس لئے کہ وہ ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں، کیونکہ ایک کپڑے اور دوسرے کپڑے کے درمیان بہت زیادہ فرق ہوتا ہے، اور اسی لئے عددی اشیاء کا ضمان مثل کے ذریعہ ادا نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قیمت سے ادا کیا جاتا ہے، تو یہ موتی اور جواہرات میں سلم کے مشابہ ہوگا، لیکن ہم نے استحساناً اسے جائز کہا، اس لئے کہ دین کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلَاتَسْئَمُوْآ أَنْ تَكْتُبُوْهُ صَغِيْرًا أَوْ كَبِيْرًا إِلٰى أَجَلِهٖ''[۱] (اور اس (معاملت) کو خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی اس کی میعاد تک لکھنے سے اکتا نہ جاؤ)، مکیل وموزون میں صغیر اور کبیر نہیں کہا جاتا، یہ تو صرف ذراع سے ناپی جانے والی اور شمار کی جانے والی چیزوں میں کہا جاتا ہے، اور اس لئے کہ کپڑوں میں ان کی ضرورت کی وجہ سے سلم کا تعامل رہا ہے تو یہ اس کے جواز پر اجماع ہوگا، لہذا اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کردیا جائے گا، اور اس لئے کہ جب اس کی جنس، صفت، نوعیت اور طول وعرض کو بیان کردیا جائے تو تفاوت وفرق بہت معمولی رہ جائے گا لہذا اسے باب سلم میں لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے مثلی اشیاء میں شامل کردیا جائے گا[۲]۔

دیکھئے: ''سلم'' (فقرہ/ ۲۱)۔

۶- جمہور فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کونسی قیمی اشیاء ایسی ہیں جن کو صفات کے ذریعہ متعین کرنا ممکن ہوگا اور ان میں سلم جائز ہوگا اور کونسی ایسی ہیں جن کو صفات کے ذریعہ متعین کرنا ممکن نہ ہوگا اور ان میں سلم جائز نہ ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ تمام قیمیات میں سلم جائز ہوگا، اس لئے کہ صفات کے ذریعہ ان کو متعین کرنا ممکن ہے، اس لئے انہوں نے

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۸، ۲۰۹۔

کپڑے، حیوانات، موتی اور بڑے جواہر میں سلم کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ان میں سے ہر ایک کو صفات کے ذریعہ متعین کرنا ممکن ہے، چنانچہ انہوں نے موتی کے بارے میں کہا: اس کی صفات کی تعیین ممکن ہے، اس طرح کہ اس کی جنس، اس کی تعداد، ہر دانہ کا وزن اور اس کی صفت اور دیگر تفصیلات بیان کردی جائیں [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک کپڑے، اون، لکڑی اور پتھر میں سلم جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک وصف کے ذریعہ ان کو متعین کرنا ممکن ہے، اسی طرح انہوں نے جانور میں سلم کو جائز قرار دیا ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ ذمہ میں بطور قرض ثابت ہوتا ہے، حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل بكرا فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره، فرجع إليه أبو رافع فقال: لم أجد فيها إلا خيارا رباعيا، فقال: أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء"[۲] (نبی ﷺ نے ایک شخص سے ایک اونٹ بچہ قرض لیا، پھر جب آپ کے پاس صدقہ کے اونٹ آئے تو آپ ﷺ نے ابورافع کو حکم دیا کہ اس شخص کو اس کا بچہ اونٹ لوٹا دیں، ابورافع آپ ﷺ کے پاس لوٹ کر آئے اور کہا: مجھے وہاں صرف اچھے اور ایسے اونٹ نظر آئے جن کے رباعی دانت گر گئے ہیں (یعنی جن کی عمر چھ سال سے متجاوز ہوچکی ہو)، آپ ﷺ نے فرمایا: انہیں وہی دے دو، لوگوں میں بہتر وہ ہے جو ادائیگی میں بہتر ہو)، تو سلم کو قرض پر قیاس کیا گیا، لیکن ان فقہاء نے جواہرات جیسے موتی، عقیق، یاقوت اور چمڑوں میں سلم کو جائز قرار نہیں دیا، اس لئے کہ وصف کے ذریعہ ان کو متعین کرنا ممکن نہیں ہے [۱]۔

قیمی اشیاء میں سلم کے سلسلہ میں حنابلہ سے روایات مختلف ہیں، ابن قدامہ نے کہا: جانور میں سلم کے سلسلہ میں روایت مختلف ہے، چنانچہ مروی ہے کہ اس میں سلم درست نہیں ہے، یہ ثوری کا قول ہے، یہی حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ، حذیفہؓ، سعید بن جبیر، شعبی اور جورجانی سے مروی ہے، اس لئے کہ حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا: بے شک ربا میں کچھ ایسے ابواب ہیں جو مخفی نہیں ہیں اور ان ہی میں سے جانوروں میں سلم کرنا ہے، اور اس لئے کہ حیوانات کے درمیان بہت زیادہ فرق ہوتا ہے لہٰذا ان کو متعین کرنا ممکن نہیں ہے، ظاہر مذہب ان میں سلم کے صحیح ہونے کا ہے، اثرم کی روایت میں اس کی صراحت ہے، ابن المنذر نے کہا: جن سے ہم نے یہ روایت کی ہے کہ جانور میں سلم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ان میں ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، سعید بن المسیب، حسن، شعبی، مجاہد، زہری اور اوزاعی ہیں، اور اس لئے کہ ابورافع نے کہا: نبی ﷺ نے ایک شخص سے اونٹ قرض لیا، اور اس لئے کہ جانور ذمہ میں بطور مہر کے ثابت رہتا ہے تو وہ سلم میں بھی ثابت رہے گا۔ جیسا کہ کپڑے میں ہوتا ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: جانور کے علاوہ وہ اشیاء جو کیلی، وزنی اور میٹر سے ناپی جانے والی نہ ہوں، ان میں سلم کے سلسلہ میں روایت مختلف ہے، چنانچہ اسحاق بن ابراہیم نے امام احمد سے نقل کیا ہے انہوں نے فرمایا: میری رائے میں سلم صرف ان چیزوں میں جائز ہوگا جن میں ناپ یا تول ہے، یا جن پر واقفیت ہوسکتی ہے، ابوالخطاب نے کہا: اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے معلوم طریقہ پر اس کی واقفیت ہوسکتی ہو جس میں فرق نہ پڑے جیسے میٹر سے ناپی جانے والی چیزیں، لیکن انار اور

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۷۲، ۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۱۵۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل بكرا......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۲۲۴) نے کی ہے۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۷، ۱۱۰۔

انڈوں میں سلم کو جائز نہیں سمجھتا ہوں، ابن المنذر نے ان سے اور اسحاق سے نقل کیا ہے کہ انار، بہی، تربوزہ، کھیرا اور ککڑی میں سلم کرنے میں کوئی خیر نہیں ہے، اس لئے کہ نہ ان کو ناپا جاتا ہے نہ تولا جاتا ہے، اور ان میں چھوٹے اور بڑے ہوتے ہیں، اس روایت کے مطابق ہر شمار کی جانے والی چیز میں جو باہم مختلف ہو سلم صحیح نہیں ہوگا جیسے سبزیاں، اس لئے کہ وہ مختلف ہوتی ہیں، اور سبزی کی تعیین اندازہ سے نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ اندازہ چھوٹے اور بڑے میں ممکن نہیں ہے، لہٰذا جواہرات کی طرح اس میں سلم درست نہیں ہوگا، اسماعیل بن سعید اور ابن منصور نے میوہ جات، بہی، انار، کیلا اور سبزیوں وغیرہ میں سلم کا جواز نقل کیا ہے، اس لئے کہ ان میں سے بیشتر باہم قریب قریب ہوتی ہیں اور چھوٹے یا بڑے ہونے کے اعتبار سے متعین ہوتی ہیں، اور جو قریب قریب نہیں ہوتیں وہ وزن سے متعین ہوتی ہیں (۱)۔

ب-قرض:

۷-قیمی اشیاء کے قرض میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک قیمی اشیاء جیسے جانور، جائداد اور باہمی فرق رکھنے والی ہر شی کا قرض درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ قرض ابتداء میں عاریت پر لینا ہے، اسی لئے لفظ عاریت سے بھی قرض کا معاملہ درست ہوجاتا ہے، اور انتہاء میں معاوضہ ہے، اس لئے کہ اس سے انتفاع اس کی ذات کو ختم کئے بغیر ممکن نہیں ہے، لہٰذا ذمہ میں مثل کو واجب کرنا لازم آئے گا، اور یہ بات غیر مثلی شئ میں ممکن نہیں ہے، البحر الرائق میں ہے: غیر مثلی شئ میں قرض جائز نہیں ہے، اس لئے کہ غیر مثلی شئ ذمہ میں بطور دین واجب نہیں ہوتی، اور قرض پر لینے والا شخص قبضۂ صحیح سے قرض کا مالک ہوجاتا ہے، اور قرض فاسد کے ذریعہ لی گئی چیز کو واپس کرنا متعین ہوجاتا ہے جبکہ جائز قرض میں لی گئی چیز کو واپس کرنا ضروری نہیں ہوتا بلکہ مثل کو لوٹایا جاتا ہے اگرچہ وہ موجود ہو۔

اس تفصیل کی رو سے جن قیمی اشیاء کا قرض درست نہیں ہے ان کا قرض عاریت شمار کیا جائے گا، اس اعتبار سے کہ اس کے عین کو لوٹانا واجب ہوگا (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک زیادہ اصح قول، اور وہی حنابلہ کا ایک قول ہے جسے ابوالخطاب نے کہا ہے کہ جو قیمی اشیاء متعین نہیں ہوسکتیں یا جن کا وجود نادر ہوتا ہے ان کا قرض جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ مثل کا لوٹانا یا تو ناممکن ہوگا یا دشوار اور مثل کا لوٹانا ہی اظہر قول میں واجب ہے۔

مالکیہ کا مذہب، اور وہی شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول اور حنابلہ کا دوسرا قول بھی ہے کہ قیمی اشیاء کا قرض اس بنا پر جائز ہے کہ متقوم کا مثل صوری کو لوٹانا جائز ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایک اونٹ کو قرض لیا اور رباعی اونٹ اس کو لوٹایا (۲)، اور اس لئے کہ اگر قیمت واجب ہوگی تو اس کو جاننے کی بھی ضرورت ہوگی (۳)۔

ابن عبد البر نے کہا: سامان، عین اور جانور میں سے ہر چیز کو قرض پر دینا اور قرض پر لینا جائز ہے (۴)۔

ج-شرکۃ:

۸-یہ درست نہیں ہے کہ شرکت کا رأس المال قیمی اموال میں سے ہو، اس لئے کہ قیمی اشیاء میں اختلاط دشوار ہے، کیونکہ وہ ایسی چیزیں ہیں جو ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اور اس وقت شرکت دشوار ہوگی،

(۱) المغنی ۴/۳۰۷، ۳۰۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۷۱، ۱۷۲۔
(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ استسلف بكرا......" کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی ہے۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/۱۱۹، المغنی ۴/۳۵۰، کشاف القناع ۳/۳۱۴، ۳۱۵۔
(۴) الکافی لابن عبد البر ۲/۷۲۸۔

اس لئے کہ اس کا بعض حصہ کبھی تلف ہوجاتا ہے تو صرف اس کے مالک کا ضائع ہوتا ہے، اور اس لئے کہ شرکت کے فسخ کے وقت شرکت کا تقاضا ہے کہ خود راس المال کو یا اس کے مثل کو لوٹا یا جاسکے، اور اس کا مثل ہے نہیں کہ اس کو لوٹا یا جاسکے، اور اس کی قیمت پر عقد جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ایک میں بسا اوقات اس کی بیع سے قبل قیمت زائد ہوجاتی ہے، لہٰذا دوسرا بھی اس کے مملوکہ عین میں اس کا شریک ہوجائے گا جبکہ اس کا ثمن عقد کی حالت میں ناپید ہے اور وہ ان دونوں کا مملوکہ نہیں ہے[1]۔

یہ تفصیل فی الجملہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، مالکیہ کا اس سے اختلاف ہے، لہٰذا ان کے نزدیک متقوم جیسے عروض، اعیان اور ہر قیمت والی شئ میں قرض جائز ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''شرکۃ'' (فقرہ/ ۴۴) دیکھی جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵۹/۶، جواہر الإکلیل ۱۱۶/۲، نہایۃ المحتاج ۶/۵، منتہی الإرادات ۳۲۰/۲۔

قیم

تعریف:

۱- قیِّم لغت میں: ''قام بالأمر قیاما وقوما'' سے مشتق ہے، یعنی اس نے رعایت اور حفاظت کے ساتھ امر کا اہتمام کیا، اس معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''الرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ''[1] (مرد عورتوں کے سردھرے ہیں)، قوام اس شخص کا نام ہے جو کسی کام کو مبالغہ کے ساتھ انجام دینے والا ہو، یتیم کا قیم وہ ہے جو اس کے کام کو انجام دے اور اس کے معاملات کی دیکھ ریکھ و نگہداشت کرے[2]۔

اصطلاح میں قیم وہ شخص ہے جسے حاکم متعین کرے تاکہ وہ ایسے شخص کی وصیتوں کو نافذ کرے جس نے اپنی وصیت کے نفاذ کے لئے کسی کو متعین نہ کیا ہو، اور اس کی اولاد میں سے جن کو تصرفات شرعیہ سے روک دیا گیا ہو یعنی بچے، پاگل اور بے وقوف ان کے امور کو انجام دے اور وہ غائب اشخاص جن کا کوئی وکیل نہ ہو ان کے اموال کی حفاظت کرے[3]۔

مالکیہ ایسے شخص کو ''مقدم القاضی'' یا ''نائب القاضی'' کہتے ہیں[4]۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) المحلی مع القلیوبی ۱۷۷/۳۔

(۴) الخرشی ۲۹۷/۵، الدسوقی ۲۹۹/۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف-وصی:

۲-وصی وہ شخص ہے جسے باپ یا دادا یا قاضی یہ ذمہ داری سپرد کرے کہ وہ ان امور میں باپ اور دادا کی موت کے بعد تصرف کرے جن امور میں ان دونوں کو اپنی حیات میں تصرف کا اختیار تھا، جیسے ان کے دیون کی ادائیگی اور ان کی وصولی، حقوق اور امانتیں واپس کرنا اور انہیں واپس لینا، ان کی وصیتوں کو نافذ کرنا، ان کی ان اولاد پر ولایت جن پر انہیں ولایت حاصل تھی جیسے نابالغ، پاگل اور بیوقوف، ان کے اموال کی نگرانی رکھنا اس طرح کہ ان کی حفاظت کر سکے اور ان میں ایسا تصرف کرنا جو ان کے لئے مفید ہو[1]۔

ان دونوں میں تعلق یہ ہے کہ وصی قیم سے عام ہے۔

ب-وکیل:

۳-وکیل وہ ہے جو دوسرے شخص کے امور کو اس کی جانب سے سپرد کئے جانے پر اس کی زندگی میں انجام دے[2]، وکیل کو کوئی شخص اپنی زندگی میں متعین کرتا ہے، جبکہ قیم کو قاضی مقرر کرتا ہے۔

قیم سے متعلق احکام:

قیم سے مندرجہ ذیل احکام متعلق ہوتے ہیں:

مجورین پر ولایت میں قیم کی ترتیب:

۴-حنفیہ کے نزدیک قیم کی ولایت مطلقاً، باپ اور دادا، ان دونوں کے وصی اور اس وصی کے وصی کی ولایت کے بعد آتی ہے، اور مالکیہ کے نزدیک یہ ترتیب اس وقت ہے جبکہ ولی نے اسے وصی بنانے سے منع نہ کیا ہو، شافعیہ کے اظہر قول کے مطابق اور حنابلہ کے نزدیک یہ ترتیب اس صورت میں ہوگی جبکہ ولی اسے وصی بنانے کی اجازت دے، اس لئے کہ قیم قاضی سے ولایت کا استفادہ کرتا ہے، اور قاضی کی ولایت ان لوگوں کی ولایت کے بعد ہے[1]، اس لئے کہ حدیث ہے: "**السلطان ولي من لا ولي له**"[2] (سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو) اور اس لئے کہ باپ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ باپ کو بچہ کے حق میں کمال شفقت کی وجہ سے کمال نگہداشت حاصل ہو اور اس کا وصی اس کے قائم مقام ہے، اس لئے کہ اسی نے وصی کو چنا ہے اور اس کو پسند کیا ہے، پس ظاہر یہی ہے کہ باپ نے اس کو اسی لئے لوگوں میں سے منتخب کیا ہے کہ باپ جانتا ہے کہ اس کے وارثین پر اس شخص کی شفقت اسی طرح ہے جس طرح خود اس کی شفقت ان پر ہے، اور اسی طرح دادا اور اس کے وصی کا معاملہ ہے، اور اس لئے کہ باپ اور دادا کی شفقت قرابت سے پیدا ہوتی ہے، اور ان دونوں کا وصی ان کے قائم مقام ہوتا ہے، برخلاف قاضی اور اس کے وصی کے کہ اس میں شفقت اس لئے ہے کہ وہ علم و عدالت اور تقوی کا مقام رکھتا ہے، لہذا اس کی ولایت ان دونوں کی ولایت کے بعد ہوگی، اور قاضی کا وصی اس کا نائب ہوگا[3]۔

قیم کے تصرفات:

۵-قیم تصرفات میں میت کے وصی کی طرح ہے[4]، سوائے بعض

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۶۱ ۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴ ۷، المحلی ۳/ ۷ ۱۷، المغنی ۶/ ۴ ۱۳، ۱۳۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷، الدسوقی ۳/ ۲۹۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۵۵، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۲/ ۴ ۷ ۴ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۳، ۳/ ۷۶، المحلی ۳/ ۴ ۳۰، الروض المربع ۲/ ۲۴۹۔

(۲) حدیث: "السلطان ولي من لا ولي له" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۹۹) نے حضرت ابوموسیٰ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۵۲، الدسوقی ۳/ ۲۹۹، المغنی ۶/ ۱۴۱، المحلی ۳/ ۱۷۹۔

(۴) القلیوبی ۲/ ۳۰۴۔

مسائل کے جن کو حنفیہ نے ذکر کیا ہے، اور دوسروں نے ان میں سے بیشتر میں ان سے اختلاف کیا ہے۔

اول: قیم کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ خود اپنے لئے خریدے اور نہ ہی وہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرسکتا ہے جس کے حق میں اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، برخلاف اصل کے وصی کے، کہ اگر اس میں مجور شخص کے لئے ظاہری فائدہ ہوتو یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: وصی مطلقاً ترکہ میں سے نہیں خریدے گا، یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ اس پر حق تلفی کا الزام آئے گا، لہذا اگر وہ ترکہ میں سے کچھ خریدے تو حاکم اس کی مصلحت پر نظر ثانی کرے گا، اگر درست پائے تو نافذ کرے گا ورنہ رد کردے گا (۱)۔

شافعیہ نے کہا: وصی کو اختیار نہیں کہ جس شخص کا وہ وصی ہے اس کا مال خود اپنے ہاتھ فروخت کرے یا اپنا مال اس کے ہاتھ فروخت کرے، اور قاضی اور اس کا امین وصی کی طرح ہے، مجنون اور بے وقوف بچہ کی طرح ہیں، لیکن باپ اور دادا کو یہ اختیارات ہوں گے (۲)۔

حنابلہ نے کہا: کسی نابالغ، سفیہ اور مجنون کا ولی اپنے زیر ولایت شخص کے مال کو نہ اپنے ہاتھ فروخت کرسکتا ہے اور نہ اپنے لئے خرید سکتا ہے، اس لئے کہ اس میں الزام کا گمان ہے، باپ کو یہ اختیار حاصل ہوگا (۳)۔

دوم: اگر قاضی قیم کی ولایت کو کسی متعین شئی کے ساتھ مخصوص کردے تو اسی کے ساتھ خاص رہے گا، اس سے تجاوز نہیں کرے گا، اصل کے وصی کا معاملہ اس کے برخلاف ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۶۷۴ طبع الحلبی۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۲۱۲۔

(۳) مطالب أولی النہی ۳/ ۴۰۸، ۴۰۹۔

جمہور فقہاء نے کہا: وصی کو مطلقاً یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ تصرفات میں موصی کے متعین کردہ دائرہ سے تجاوز کرے، اور وہ موصی کے متعین کردہ امور کے علاوہ میں وصی نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو موصی کی اجازت سے تصرف کا حق حاصل ہے لہٰذا وہ اس کی اجازت کی حد تک محدود رہے گا (۱)۔

سوم: الدر المختار میں ہے کہ قیم کے لئے صغیر کو کسی بھی عمل کے لئے اجرت پر لگانا جائز نہیں ہوگا، ابن عابدین نے کہا: کسی پیشہ میں اس کو سپرد کرنا اس سے مستثنیٰ ہونا چاہئے، ادب الاوصیاء میں ہے: وصی کو حق ہے کہ یتیم کی ذات کو، اس کی جائداد اور اس کے سارے اموال کو خواہ معمولی غبن کے ساتھ ہو اجرت پر لگائے۔

مالکیہ کے نزدیک وصی، حاکم یا جسے حاکم متعین کرے، اس کے لئے جائز ہے کہ یتیم کے مال میں جس کو فروخت کرنے کی ضرورت ہو اسے فروخت کرے، اور مبیع کے لئے بازار لگائے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر بچہ اور سفیہ دونوں کما سکتے ہوں تو قاضی ان دونوں کو کمانے پر مجبور کرے گا، تا کہ وہ دونوں نفقہ وغیرہ میں کمائی کے ذریعہ فائدہ حاصل کریں (۲)۔

چہارم: اگر اصل کا وصی ذمہ داری کو ادا کرنے سے کمزور ہو جائے تو قاضی کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ اس کو معزول کردے، بلکہ قاضی اس کا معاون مقرر کردے گا، لہٰذا اصل کا مقرر کردہ شخص جہاں تک ممکن ہو باقی رکھا جائے گا، اور اسے تصرف سے معزول نہیں کیا جائے گا، البتہ قاضی قیم کو معزول کرسکتا ہے، اس لئے کہ اسی نے اس کو مقرر کیا ہے (۳)۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۴۷۳ طبع الحلبی، القلیوبی ۳/ ۱۷۹، المغنی ۶/ ۱۳۴، ۱۳۵۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۶۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۰۰، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۴۔

(۳) روض الطالب ۳/ ۶۷، المغنی ۶/ ۱۴۱، ابن عابدین ۵/ ۴۶۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۲۹۴۔

پنجم: قیم کو قبضہ کا اختیار نہیں ہے، الا یہ کہ وصیت بنائے جانے کے بعد قاضی کی طرف سے ابتداءً اسے اجازت حاصل ہو، اصل کا وصی اس کے برخلاف ہے[(۱)]۔

ششم: قاضی کو اختیار ہے کہ قیم کو بعض تصرفات سے روک دے، لیکن حنفیہ کے نزدیک میت کے وصی کو روکنے کا اختیار اسے حاصل نہیں ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک دونوں کو جس چیز سے روک دیا گیا ہو اس سے رک جانے میں دونوں برابر ہیں[(۲)]۔

دیکھئے: اصطلاح ''وصی''۔

ہفتم: قیم کو اختیار نہیں ہے کہ اپنی موت کے وقت کسی کو وصی مقرر کرے، اور اگر ایسا کرے تو دوسرا شخص وصی نہیں ہوگا، برخلاف اصل کے وصی کے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، جمہور فرماتے ہیں: اصل کے وصی کا وصی اسی وقت وصی قرار پائے گا جب اصل نے اپنی زندگی میں اپنے وصی کو اس کی اجازت دی ہو[(۳)]۔

دیکھئے: اصطلاح ''وصی''۔

کاتب

دیکھئے: ''توثیق''۔

کافر

دیکھئے: ''کفر''۔

کافل

دیکھئے: ''قیم''، ''ولایۃ''۔

کافور

دیکھئے: ''تطیب''، ''تکفین''۔

---

(۱) الأشباہ لابن نجیم ص ۲۹۴۔

(۲) المغنی ۶/ ۱۳۵، ۱۳۶، القلیوبی ۳/ ۱۷۹، منح الجلیل ۳/ ۱۷۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۶، الأشباہ لابن نجیم ص ۲۹۲، سابقہ مراجع۔

کالی

تعریف:

۱- کالی لغت میں: ادھار اور قرض کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "کلأ الدین یکلأ" مؤخر ہوا، اسم فاعل "کالئ" ہے۔

حدیث میں ہے کہ "أن النبی ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ"[۱] (نبی ﷺ نے ادھار کی ادھار سے بیع کو منع فرمایا ہے)، ابوعبیدہ نے کہا: یعنی ادھار کو ادھار سے فروخت کرنا مراد ہے[۲]۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس سے مراد دین ہے، چنانچہ دین سے دین کی بیع پر گفتگو کرتے ہوئے فقہاء لفظ کالئ کا استعمال کرتے ہیں، اور اس پر استدلال اس حدیث سے کرتے ہیں جس میں حضور اکرم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

منح الجلیل میں ممنوع بیوع پر کلام کے دوران کہا ہے: اور کالئ کی بیع اپنے مثل کے ساتھ، پھر فرمایا: "نهى رسول الله ﷺ عن الكالئ بالكالئ" (رسول اللہ ﷺ نے کالئ کی بیع کالئ سے یعنی دین کی بیع دین سے کرنے سے منع فرمایا)[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

عین:

۲- لغت میں عین کا اطلاق مختلف اشیاء پر ہوتا ہے، جیسے دیکھنے والی آنکھ، اور جاری چشمہ۔

عین کا اطلاق ڈھلے ہوئے دنانیر پر بھی ہوتا ہے، بغیر ڈھلے دنانیر کو بھی کبھی عین کہتے ہیں، التہذیب میں ہے: عین نقد ہے، کہا جاتا ہے: میں نے دین یا عین سے خریدا[۱]۔

فقہاء اپنی اصطلاح میں کلمہ عین کو دین کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں، اس اعتبار سے دین وہ ہے جو ذمہ میں ثابت ہوتا ہے بغیر اس کے کہ وہ معین اور مشخص ہو، خواہ وہ نقد ہو یا اس کے علاوہ، عین وہ ہے جو معین و مشخص ہو۔

نووی نے کہا: مال جو دوسرے کے پاس ہو اس کی دو قسمیں ہیں: دین اور عین[۲]۔

عین اور دین کے درمیان تعلق یہ ہے کہ عین، دین کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- شریعت کی طرف سے ممنوع بیوع میں بیع الکالئ بالکالئ یعنی دین سے دین کی بیع کرنا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: "نهى عن بيع الكالئ بالكالئ"[۳] (نبی کریم ﷺ نے بیع

---

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الكالىء......" کی روایت بیہقی (۵/۲۹۰) طبع دار المعارف العثمانیہ نے کی ہے، ابن حجر نے بلوغ المرام (ص ۱۹۳) طبع عبد المجید حنفی میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) منح الجلیل ۲/۵۶۲، نیز دیکھئے: منتہی الإرادات ۲/۲۰۰، الفروق ۳/۲۹۰،

= إعلام الموقعین ۲/۸، المہذب ۱/۲۷۸، مغنی المحتاج ۲/۷۱، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۵/۲۸۱، حدیث کی تخریج گذر چکی۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) المجموع للنووی ۹/۲۵۴ تحقیق المطیعی، المجلۃ دفعہ (۱۵۸، ۱۵۹)، الفروق ۳/۲۸۹۔

(۳) حدیث: "نهى عن بيع الكالىء......" کی تخریج فقرہ/۱ میں گذر چکی ہے۔

الکالئ بالکالئ سے منع فرمایا ہے) ابن عرفہ نے کہا: امت میں اس حدیث کو جو مقبولیت حاصل ہے اس کی وجہ سے اس کی سند معلوم کرنے کی ضرورت نہیں رہ جاتی ہے، ابن المنذر نے کہا: اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ دین کے عوض دین کی بیع کرنا جائز نہیں ہے (۱)۔

بیع الکالئ بالکالئ سے ممانعت کی حکمت (جیسا کہ قرافی کہتے ہیں): یہ ہے کہ جب معاملہ میں دونوں جانب کے ذمے مشغول ہوں گے تو دونوں طرف سے مطالبہ کیا جائے گا، جو بے شمار جھگڑوں اور دشمنی کا سبب بنے گا، اس لئے شریعت نے اس چیز کو ممنوع قرار دیا جو اس کا سبب بنے اور وہ دین سے دین کی بیع کرنا ہے (۲)۔

عین کے عوض دین کی بیع کے بارے میں فقہاء کے درمیان تفصیل اور اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح ''بیع منہی عنہ'' (فقرہ ۵۳، ۵۷) اور اصطلاح ''دین'' (فقرہ ۵۸، ۶۲) میں ہے۔

(۱) التاج والإکلیل للمواق بہامش الحطاب ۴/ ۳۶۷، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۵/ ۲۸۱، المجموع شرح المہذب ۱۰/ ۹۲ تحقیق المطیعی، المغنی ۴/ ۵۳، ۵۴۔
(۲) الفروق للقرافی ۳/ ۲۹۰۔

کاہن

دیکھئے: ''کہانۃ''۔

کبائر

تعریف:

۱- کبائر ''کبیرۃ'' کی جمع ہے، جس کا لغوی معنی ''گناہ'' ہے (۱)۔

اصطلاح میں: جیسا کہ قرطبی نے کہا: ''کبیرۃ'' ہر وہ گناہ ہے جس پر شریعت نے سزا کی دھمکی دی ہو اور اس پر سختی کی ہو یا معاشرہ میں اس کا ضرر بہت بڑھا ہوا ہو (۲)، اس کی دوسری تعریفات بھی ہیں۔

بعض علماء نے کبائر کی تعریف گنتی سے کی ہے، زرکشی نے کہا: کبیرہ کے سلسلے میں علماء کے دو مختلف اقوال ہیں، کیا اس کی تعریف حد سے کی جائے گی یا گنتی سے، پہلا قول جمہور کا ہے (۳)۔

نصوص شریعت اور فقہاء کے کلام میں کبیرہ کے لئے ''موبقۃ'' (مہلک) کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے: "اجتنبوا السبع الموبقات......" (۴) (سات قسم کی ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو......)، اور اس کے لئے فاحشہ کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے جیسا کہ آیت کریمہ میں ہے "وَالَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ" (۵) (اور جو کبیرہ گناہوں اور بے حیائیوں سے

(۱) المصباح المنیر للفیومی مادہ: ''کبر''۔
(۲) النہایہ فی غریب الحدیث والأثر لابن الأثیر ۴/ ۵، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۱، ۱۷/ ۱۰۶۔
(۳) البحر المحیط فی أصول الفقہ للزرکشی ۴/ ۲۷۶۔
(۴) حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۹۳) اور مسلم (۱/ ۹۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۵) سورۂ شوریٰ/ ۳۷۔

بچتے رہتے ہیں)، اس میں حلیمی کا اختلاف ہے، انہوں نے گناہوں کی تین قسمیں کی ہیں: صغائر، کبائر اور فواحش، اس کی مثال انہوں نے یہ دی کہ قتل نفس گناہ کبیرہ ہے، اگر کسی ذی رحم محرم کو قتل کرے تو یہ فاحشہ ہے، اس طرح ان کے نزدیک گناہوں کی تقسیم ان سے وابستہ حالات کے مطابق ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-معصیت:

۲-''معصیت'' یا ''عصیان'' لغت کے اعتبار سے طاعت کی ضد ہے[۲]۔

اصطلاح میں: اللہ تعالیٰ نے جس کام کو کرنے کا حکم دیا ہے اس کو چھوڑ کر یا جس کام سے منع کیا ہے اس کو کرکے اس کے حکم کی مخالفت کرنا معصیت ہے، خواہ گناہ چھوٹا ہو یا بڑا تو معیصت صغائر و کبائر سے عام ہے[۳]۔

ب-اللمم:

۳-لمم کا ایک لغوی معنی چھوٹے چھوٹے گناہ کے ہیں:

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[۴]۔

ان دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ لمم کبائر کا قسیم ہے۔

شرعی حکم:

۴-کبائر کی حرمت میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس

(۱) البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷۶۔

(۲) القاموس، النہایہ۔

(۳) الفروق للقرافی ۴/ ۶۶۔

(۴) الصحاح، النہایہ، تفسیر القرطبی ۱۷/ ۱۰۶، ۱۰۷، المغنی ۱۰/ ۲۳۵۔

لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ"[۱] (اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے ضابطوں کی حدود سے باہر نکل جائے گا، وہ اسے (دوزخ کی) آگ میں داخل کرے گا، اس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اسے ذلت دینے والا عذاب ہوگا)، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "اجتنبوا السبع الموبقات..."[۲] (سات قسم کی ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو...)۔

صغائر اور کبائر میں معاصی کی تقسیم کی بنیاد اور کبیرہ کا ضابطہ:

۵-جمہور علماء نے معاصی کی دو قسمیں کی ہیں، صغیرہ اور کبیرہ، اور اس پر کتاب وسنت سے استدلال کیا ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد ہے "إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ"[۳] (اگر تم ان بڑے کاموں سے جو تمہیں منع کئے گئے ہیں بچتے رہو، تو ہم تم سے تمہاری (چھوٹی) برائیاں دور کریں گے)۔

اور اسی طرح صاحب تقویٰ مومنین کی تعریف میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: "اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ"[۴] (وہ لوگ ایسے ہیں جو کبیرہ گناہوں اور بےحیائیوں سے بچتے رہتے ہیں، مگر ہاں یہ کہ ہلکے ہلکے گناہ ہوجائیں)۔

حدیث میں ارشاد نبوی ﷺ ہے: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر......"[۵] (کیا میں تمہیں کبائر میں سے بڑے گناہ نہ

(۱) سورۂ نساء/ ۱۴۔

(۲) حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات......" کی تخریج فقرہ/ ۱ میں گذر چکی ہے۔

(۳) سورۂ نساء/ ۳۱۔

(۴) سورۂ نجم/ ۳۲۔

(۵) حدیث: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۵) اور مسلم (۱/ ۹۱) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

بتاؤں......)، اس کے علاوہ دیگر احادیث ہیں۔ امام غزالی نے فرمایا: صغیرہ اور کبیرہ کے درمیان فرق کا انکار کرنا فقیہ کو زیبا نہیں [1]۔

لیکن بعض اہل اصول نے اس سے اختلاف کیا ہے، جیسے ابو بکر بن طیب باقلانی، ابو اسحاق الاسفرایني، ابو المعالی الجویني، ابو نصر عبد الرحیم قشیري، اور یہی رائے قاضی عیاض نے محققین سے نقل کی ہے، اور ابن بطال نے اشعریہ کی جانب اس کی نسبت کی ہے، چنانچہ ان حضرات کا مذہب ہے کہ جس ذات سبحانہ کی نافرمانی کی جارہی ہے، اسے دیکھتے ہوئے تمام معاصی کبائر ہیں، پس ذات الٰہی کی نسبت سے تمام گناہ کبائر ہی ہیں، اگرچہ بعض کا اثر بعض سے زیادہ ہے، بعض گناہ کو صرف اس سے بڑے گناہ کی نسبت سے صغائر کہا جاتا ہے، جیسے حرام بوسہ زنا کی بہ نسبت صغیرہ ہے، لیکن خود اپنی ذات میں وہ صغیرہ نہیں ہے [2]، اسی طرح ان حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کے قول سے استدلال کیا ہے، انہوں نے فرمایا: ہر وہ چیز جس سے اللہ نے منع کیا ہے وہ کبیرہ ہے [3]۔

قرافی نے کہا: معاصی میں صغیرہ اور کبیرہ اس ذات کے اعتبار سے نہیں ہیں جس کی نافرمانی ہو رہی ہے، بلکہ خود اس فعل میں پائے جانے والے مفاسد کے اعتبار سے ہیں، چنانچہ کبیرہ وہ ہے جس کا مفسدہ بڑا ہو، اور صغیرہ وہ ہے جس کا مفسدہ چھوٹا ہو [4]۔

کبیرہ کے ضابطہ کے بارے میں عز بن عبد السلام نے کہا: مجھے علماء میں سے کسی کے نزدیک کبیرہ کا ایسا ضابطہ نہیں ملا جو اعتراض سے محفوظ ہو، بہتر یہ ہے کہ اس کا ضابطہ یہ ہو کہ گناہ کبیرہ وہ ہے جس کا مرتکب اپنے دین میں تہاون و کمی محسوس کرے اور یہ احساس منصوص علیہ کبائر کے احساس سے کم ہو، حافظ ابن حجر نے فرمایا: یہ بہترین ضابطہ ہے [1]۔

بعض متاخرین نے اسی سے مشابہ راہ اختیار کی ہے، لیکن انہوں نے مفسدہ پر بنیاد رکھی ہے، تہاون پر نہیں، پس ہر وہ معصیت جس کا مفسدہ کسی منصوص کبیرہ کے ادنی مفسدہ کے بھی برابر ہو وہ کبیرہ ہے، اس کی مثال یہ دی ہے کہ مسلمانوں کے خلاف کفار کی رہنمائی کرنا میدان جنگ سے فرار اختیار کرنے سے جس کے کبیرہ ہونے کی صراحت کی گئی ہے زیادہ بڑا مفسدہ ہے [2]۔

کبیرہ کے لئے مذکورہ ضوابط درج ذیل ہیں:

زیلعی کا قول ہے: کبیرہ وہ ہے جو حرام لعینہ ہو۔

جواہر زادہ کا قول ہے: جو خالص حرام ہو خواہ شریعت میں اسے فاحشہ کہا گیا ہو یا نہیں، لیکن نص قطعی کے ذریعہ اس پر دنیا میں حد جاری کرنے کی یا آخرت میں آگ کی وعید کی سزا سنائی گئی ہو۔

ماوردی کا قول ہے: جس پر حد واجب ہوتی ہو یا اس کی وجہ سے اس کے مرتکب پر وعید آتی ہو۔

قاضی ابو یعلی نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے جس میں اللہ نے دنیا میں حد واجب کی ہو یا آخرت میں آگ کی سزا بتائی ہو [3]۔

ایک ضابطہ ابن الصلاح نے ذکر کیا ہے کہ کبائر کی علامات ہیں، جیسے حد واجب کرنا، قرآن وسنت میں آگ وغیرہ کے ذریعہ عذاب کی دھمکی دینا، ایسا کرنے والے کو فاسق کہنا، اس پر لعنت کیا جانا [4]۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۴۲۳، الزواجر ۱/ ۵۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۵۹، الفروق للقرافی ۴/ ۶۶، الزواجر ۱/ ۵، فتح الباری ۱۰/ ۴۲۴۔

(۳) اثر ابن عباس: "کل ما نهی الله عنه کبیرة" کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۵/ ۴۰) میں کی ہے۔

(۴) الفروق للقرافی ۴/ ۶۶۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۴۲۴، الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر الہیتمی ۱/ ۸۔

(۲) إحکام الأحکام لابن دقیق العید ۲/ ۲۹۴۔

(۳) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۲۲۲، فتح القدیر لابن الہمام ۶/ ۳۸، جواہر العقود للمنہاجی ۲/ ۳۴۶۔

(۴) مطالب أولی النہی ۶/ ۶۱۲، فتح الباری ۱۰/ ۱۵۰، الفروع لابن مفلح ۶/ ۵۶۴، الزواجر للہیتمی ۱/ ۵، ۸۔

ابن حجر ہیتمی نے کہا: علماء نے قریب قریب بات کہنے کی کوشش کی ہے، لیکن وہ اقوال جامع تعریف نہیں ہیں (۱)۔

واحدی کہتے ہیں کہ کبیرہ کا کوئی ضابطہ نہیں ہے وہ شارع کے قصد سے ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: صحیح یہ ہے کہ کبائر کی کوئی ایسی تعریف نہیں ہے جسے بندے جانتے ہوں، اور جس کی وجہ سے وہ صغائر سے ممتاز ہوجائیں، اگر یہ معلوم ہوجائے تو صغائر مباح ہوجائیں، لیکن اسے بندوں سے مخفی رکھا گیا ہے، تا کہ ہر شخص اس سے بچنے کی کوشش کرے جس سے روکا گیا ہے، اس امید میں کہ وہ کبائر سے بچنے والا رہے، اس کی نظیر نمازوں میں ''صلاۃ وسطی'' (درمیانی نماز) کو اور رمضان میں لیلۃ القدر کو مخفی رکھنا ہے (۲)۔

ابن حجر ہیتمی نے بعض تعریفات نقل کرنے کے بعد کہا: (امام وغیرہ کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ سابقہ تعریفات کفر کے علاوہ کی ہیں، اگر چہ کفر کو بھی کبیرہ کہنا درست ہے، بلکہ وہ اکبر الکبائر ہے) (۳)۔

(۱) نہایۃ المحتاج بحاشیۃ الشبراملسی ۸/ ۲۷۸، الزواجر ۱/ ۷۔
(۲) البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷٦۔
(۳) الزواجر ۱/ ٦۔

کبائر کی تعداد:

٦- کبائر کی تعداد کی تعیین اور عدم تعیین میں علماء کا اختلاف ہے۔

اکثر علماء کا مذہب ہے کہ جو متعین تعداد منقول ہے اس سے تحدید مقصود نہیں ہے، بعض احادیث میں کسی متعین تعداد جیسے سات وغیرہ کی تحدید کی حکمت کیا ہے؟ اس کا متعدد جواب انہوں نے دیا ہے:

الف- نبی ﷺ کو اولاً مذکورہ کبائر کے بارے میں بتایا گیا، پھر اس میں جس کا اضافہ ہوا وہ بتایا گیا، تو زائد کو اختیار کرنا واجب ہوگا۔

ب- تحدید مقام کے مطابق یا تو سوال کرنے والے کے اعتبار سے ہے یا جس کے ساتھ واقعہ پیش آیا ہے اس کے اعتبار سے ہے (۱)۔

بعض علماء نے اس کی تحدید کرتے ہوئے چند تعداد بتائی ہے، جیسے:

الف- تین ہیں: یہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے (۲)۔

ب- چار ہیں: یہ رائے بھی حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: کبائر چار ہیں: اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا، اللہ کی رحمت سے ناامید ہونا، اللہ کے مکر وتدبیر سے مطمئن ہونا، اللہ کے ساتھ شرک کرنا، قرآن کریم میں اس کی صراحت ہے (۳)، حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**الکبائر: الإشراک باللہ، وعقوق الوالدین، وقتل النفس، والیمین الغموس**" (۴) (کبائر یہ ہیں: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، جان کو قتل کرنا اور جھوٹی قسم)، حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کبائر کا ذکر کیا، یا آپ ﷺ سے کبائر کی بابت پوچھا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**الشرک باللہ، وقتل النفس، وعقوق الوالدین، فقال: ألا أنبئکم بأکبر الکبائر؟ قال: قول الزور، أو شهادة الزور**" (۵) (اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، جان کو قتل کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا، پھر فرمایا: سنو کیا میں تمہیں اکبر الکبائر کے

(۱) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۸۱، ۴۸٦، فتح الباری ۱۰/ ۱۴۹، تفسیر القرطبی ۵/ ۱٦۰، البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷٦۔
(۲) الزواجر ۱/ ۹۔
(۳) تفسیر القرطبی ۵/ ۱٦۰۔
(۴) حدیث عبد اللہ بن عمرو: "الکبائر: الإشراک باللہ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱٦/ ۵۵۵) نے کی ہے۔
(۵) حدیث انس: "ذکر رسول اللہ ﷺ الکبائر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۵) اور مسلم (۱/ ۹۲) نے کی ہے۔

بارے میں نہ بتاؤں؟ فرمایا: جھوٹی بات یا جھوٹی گواہی)۔

ابن حجر ہیتمی نے یہ اشارہ کیا ہے کہ بعض علماء نے کبائر کا یہ ضابطہ بتایا ہے کہ ہر وہ فعل ہے جس کی حرمت کی صراحت قرآن کریم میں ہو، یہ چار چیزیں ہیں: مردار اور خنزیر کا گوشت اور یتیم کا مال کھانا اور میدان جنگ سے راہ فرار اختیار کرنا[1]۔

ج- سات ہیں: انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "اجتنبوا السبع الموبقات" قالوا: یا رسول الله، وما هن؟ قال: "الشرک بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات"[2] (سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو، صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! وہ کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، جادو، جس جان کو اللہ نے حرام کیا ہے اسے ناحق قتل کرنا، سود کھانا، یتیم کا مال کھانا، مقابلہ کے دن پیٹھ پھیرنا، پاکباز سادہ لوح مومن خواتین پر تہمت لگانا)۔

ابن حجر ہیتمی نے کہا: جن حضرات نے کبائر کے سات ہونے کی صراحت کی ہے، ان میں علیؓ، عطاء اور عبید بن عمیر ہیں[3]۔

د- آٹھ ہیں: اس میں حضرت ابو ہریرہ کی سابقہ حدیث میں مذکورہ سات امور پر "والدین کی نافرمانی" کا اضافہ ہے، بعض شارحین نے کبائر کی تعداد سات یا آٹھ ہونے کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے سود کھانے اور یتیم کا مال کھانے کو ایک کبیرہ شمار کیا ہے کہ

(۱) الزواجر ۱/۷۔

(۲) حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳۹۳) اور مسلم (۱/۹۲) نے کی ہے۔

(۳) الزواجر ۱/۷۔

دونوں میں یکساں ظلم ہے[1]۔

ھ- نو ہیں: اس کی طرف زرکشی[2] نے اس حدیث کی وجہ سے اشارہ کیا ہے کہ "الکبائر تسع"[3] (کبائر نو ہیں)، اور حضرت ابو ہریرہ کی سابقہ حدیث پر حرم میں الحاد اور والدین کی نافرمانی کا اضافہ کیا ہے۔

و- دس ہیں: یہ رائے حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

ز- چودہ ہیں: زرکشی نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ح- پندرہ ہیں: اس کی جانب اشارہ ابن حجر ہیتمی نے کیا ہے[4]۔

ط- سترہ ہیں: یہ قول شیخ علیش نے نقل کیا ہے[5]۔

ی- ستر ہیں: زرکشی نے کہا: ذہبی نے کبائر پر اپنی ایک تصنیف میں اس کی تعداد ستر تک پہنچائی ہے۔

ک- چار سو سڑسٹھ ہیں، ابن حجر ہیتمی نے کبائر کی یہ تعداد بتائی ہے جن میں سے چھیاسٹھ کبائر ایسے باطنہ ہیں جن کو فقہ کے مخصوص ابواب سے مناسبت نہیں ہے، یعنی ان کا تعلق قلب کے اعمال سے ہے، اور باقی کبائر ظاہرہ ہیں جو اعضاء و جوارح سے متعلق ہیں[6]۔

ل- سات سو ہیں: یہ رائے حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، طبرانی نے ان سے روایت کی ہے کہ ان سے عرض کیا گیا: کبائر سات ہیں، تو انہوں نے فرمایا: وہ ستر کے قریب ہیں، اور ایک روایت میں ہے

(۱) فتح الباری ۱۰/۱۴۹۔

(۲) البحر المحیط للزرکشی ۴/۲۷۶، ۲۷۷، الکبائر للذہبی ص ۲۔

(۳) حدیث: "الکبائر تسع......" کی روایت بخاری نے الأدب المفرد (ص ۱۳) میں حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً کی ہے۔

(۴) الزواجر ۱/۹۔

(۵) منح الجلیل شرح مختصر خلیل للشیخ علیش ۴/۲۱۹۔

(۶) الزواجر ۱/۴۔

کہ سات سو کے قریب ہیں، حافظ ابن حجر نے فرمایا: ان کے کلام کو اس شخص کے اعتبار سے مبالغہ پر محمول کیا گیا ہے جس نے سات پر اکتفا کیا ہے[1]۔

قرافی نے کہا: سنت نبویہ اور قرآن کریم میں جسے کبیرہ کہا گیا ہے یا جس کے کبیرہ ہونے پر امت کا اجماع ہے، یا جس میں اللہ کی حدود میں سے کوئی حد ثابت ہے جیسے چوری میں ہاتھ کاٹنا، شراب پینے پر کوڑے لگانا وغیرہ، یہ تمام کے تمام بالاجماع کبیرہ ہیں اور عدالت کو مجروح کرنے والے ہیں، اسی طرح جس امر کے بارے میں وعید کی صراحت قرآن کریم یا سنت نبویہ میں آئی ہے ہم اسے ایک اصل قرار دیں گے اور دیکھیں گے، جو امر مفسدہ میں اس کے ادنی کے برابر بھی ہو یا اس سے زائد ہو، اور اس کے بارے میں صراحت نہ ہو، اسے ہم اسی میں شامل کریں گے[2]۔

اکبرالکبائر (سب سے بڑا گناہ):

۷- فقہاء نے کبائر کی دو قسمیں کی ہیں کبیرہ اور اکبر، اس لئے کہ حضرت ابوبکرہؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله (قال ثلاثا): الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئا فجلس فقال: ألا وقول الزور وشهادة الزور، ألا وقول الزور وشهادة الزور فما زال يقولها حتى قلت لا يسكت وفي رواية: حتى قلنا ليته سكت"**[3] (کیا میں تمہیں کبائر میں سے بڑے گناہ کے بارے میں نہ بتاؤں؟ ہم نے عرض کیا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول! (آپ ﷺ نے تین مرتبہ فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، آپ ﷺ جو ٹیک لگائے ہوئے تھے اٹھ کر بیٹھ گئے، اور فرمایا: سن لو! اور جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی، سن لو! جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی)، آپ ﷺ بار بار یہ جملہ دہراتے رہے یہاں تک کہ میں نے کہا: آپ ﷺ خاموش نہیں ہوں گے، اور ایک روایت میں ہے: یہاں تک کہ ہم نے کہا: کاش آپ خاموش ہوجاتے، یعنی (ہماری یہ تمنا) آپ ﷺ پر شفقت کی وجہ سے ہوئی، حافظ ابن دقیق العید نے کہا: آپ ﷺ کے قول: اکبر الکبائر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گناہوں کی دو قسمیں ہیں: اکبر اور کبیر، یہ ان کے مفاسد کے فرق کے لحاظ سے ہے، اور ان کے اکبر الکبائر ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ فی ذاتہ بھی درجہ میں برابر ہیں[1]۔

حافظ ابن حجر نے فرمایا: حدیث اکبر الکبائر میں ظاہری تحدید مراد نہیں ہے، بلکہ اس میں حرف من پوشیدہ ہے، یعنی اکبر الکبائر میں سے، کیونکہ بعض دوسری چیزوں کے بارے میں ثابت ہے کہ وہ اکبر الکبائر میں سے ہیں[2]، پھر انہوں نے اکبر الکبائر کی بابت وارد احادیث ذکر فرمائیں، تو ان کی تعداد بیس تک پہنچ گئی، ان میں سے مکررات کو نکالنے کے بعد تعداد تیرہ ہوئی، جو مندرجہ ذیل ہے:

الف- اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا۔

ب- والدین کی نافرمانی کرنا۔

ج- جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی (ان تینوں کا ذکر سابق حدیث میں ہے)۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۱۴۸۔

(۲) الفروق للقرافی ۴/ ٦٦۔

(۳) حدیث ابی بکرۃ: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۵) اور مسلم (۱/ ۹۱) نے کی ہے، دوسری حدیث کی روایت بخاری (۵/ ۲٦۱) نے کی ہے۔

(۱) إحکام الأحکام لابن دقیق العید ۲/ ۲۹۴۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۴۲۵۔

د-جان کو قتل کرنا، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث اکبرالکبائر کے بارے میں ہے [(۱)]۔

ھ-پڑوسی کی بیوی کے ساتھ زنا کرنا، اس لئے کہ ابن مسعودؓ کی حدیث ہے:" **أي الذنب أعظم؟ قال: أن تجعل لله ندا وهو خلقک، قلت: ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدک من أجل أن يطعم معک، قلت: ثم أي؟قال: أن تزاني حليلة جارک**" [(۲)] (اے اللہ کے رسول! کون گناہ سب سے بڑا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کہ تم اللہ کے شریک ٹھہراؤ، حالانکہ اس نے تمہیں پیدا کیا ہے، میں نے کہا: پھر کون سا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کہ تم اپنے لڑکے کو اس وجہ سے قتل کردو کہ وہ تمہارے ساتھ کھانا کھائے گا، میں نے کہا: پھر کون گناہ؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کہ تم اپنے پڑوسی کی بیوی کے ساتھ زنا کرو)، اس حدیث میں اس کو بھی ان گناہوں میں شامل کیا ہے۔

و-جھوٹی قسم، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن عاصؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "**الكبائر: الإشراک بالله، وعقوق الوالدين أو قال: اليمين الغموس**" [(۳)] (کبائر یہ ہیں؛ اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، یا فرمایا: جھوٹی قسم)۔

ز-کسی مسلمان کی آبرو میں زبان درازی کرنا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:"**إن من أكبر الكبائر استطالة المرء في عرض رجل مسلم**" [(۴)] (اکبرالکبائر میں سے ہے، انسان کا کسی مسلمان کی آبرو میں زبان درازی کرنا)۔

ح-زائد پانی اور نرجانور (کی جفتی) کو روکنا، اس لئے کہ حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن من أكبر الكبائر الإشراک بالله، وعقوق الوالدين، ومنع فضل الماء ومنع الفحل**" [(۱)] (اکبرالکبائر میں سے ہے اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا اور زائد پانی اور نرجانور کو (جفتی سے) روکنا)۔

ط-اللہ تعالی کے ساتھ بدگمانی کرنا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**أكبر الكبائر سوء الظن بالله**" [(۲)] (اکبرالکبائر اللہ تعالی کے ساتھ بدگمانی کرنا ہے)۔

ی-تصویر سازی کے ذریعہ تخلیق کی مشابہت اختیار کرنا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے:"**ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي**" [(۳)] (اس سے بڑا کون ظالم ہے جو میری تخلیق کی طرح تخلیق کرنے لگے)۔

ک-سخت جھگڑا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث ہے:"**أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم**" [(۴)] (اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ مبغوض شخص وہ ہے جو سخت جھگڑالو ہو)۔

ل-والدین کو برا بھلا کہنا۔ اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی مرفوع

(۱) حدیث انس...... کی تخریج فقرہ ۶/ میں گذرچکی ہے۔

(۲) حدیث ابن مسعود:"أي الذنب أعظم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۱۴) نے کی ہے۔

(۳) کبائر کے سلسلے میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت ترمذی (۲۳۶/۵) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث "استطالة المرء......" کو ابن حجر نے فتح الباری (۱۰/ ۴۱۱) میں

= ابن ابی حاتم کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث بریدہ فی "منع فضل الماء والفحل" کو ابن حجر نے الفتح (۴۱۱/۱۰) میں بزار کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث ابن عمر "في سوء الظن بالله" کو ابن حجر نے الفتح (۴۱۱/۱۰) میں ابن مردویہ کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث أبي ہریرہ:"ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۲۸/۱۳) نے کی ہے۔

(۴) حدیث عائشہ:"أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۸۰/۱۳) اور مسلم (۲۰۵۴/۴) نے کی ہے۔

حدیث ہے:"إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه......"[1] (اکبرالکبائر میں سے ہے کہ انسان اپنے والدین کولعن طعن کرے)۔

سیواسی نے کہا: اکبرالکبائر شرک ہے، اور اصغر الصغائر حدیث النفس (دل میں براخیال آنا) ہےاوران دونوں کے درمیان درجات ہیں[2]۔

مفسدہ اورضرر کے اعتبار سے کبائر کی ترتیب:

۸-قرافی نے کہا: مفاسد کے درجات مختلف ہیں، مفاسد کا ادنی درجہ وہ ہے جس پر کراہت مرتب ہوتی ہے، پھر جوں جوں مفسدہ بڑھتا جائے گا کراہت بڑھتی جائے گی حتی کہ مکروہات کا اعلی درجہ ہوجائے گا، جس کے بعد محرمات کا ادنی درجہ آئے گا، پھرمحرمات کے درجے بڑھتے جائیں گے یہاں تک کہ صغائر کا اعلی درجہ ہوجائے گا، جس کے بعد کبائر کا ادنی درجہ آجائے گا، پھرمفسدہ کے بڑھنے سے کبائر کے درجات بڑھتے جائیں گے، یہاں تک کہ کبائر کا اعلی درجہ ہوجائے گا جس کے بعد کفرآجائے گا[3]۔

زوال،نقصان اور بقاء کے اعتبار سے کبیرہ اورایمان:

۹-کبائر کے ارتکاب کی وجہ سے مومن ایمان سے خارج نہیں ہوتا، اس لئے کہ ایمان کی اصل اللہ تعالی کی تصدیق ہے، اورمرتکب کبیرہ کے اندر ایمان اور تصدیق دونوں موجود ہوتے ہیں، اگر وہ توبہ کرنے سے قبل انتقال کرجائے تو اللہ کی مشیت اورعفو میں رہے گا، اللہ اگر چاہے تو معاف کردے اور چاہے تو اس کے گناہوں پر گرفت کرے، لیکن وہ جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا، بلکہ انجام کار وہ جنت میں جائے گا، یہ رائے اہل سنت کی ہے اس پر انہوں نے ان آیات سے استدلال کیا ہے: "إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ"[1] (اللہ اس کوتو بے شک نہ بخشے گا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے، لیکن اس کے علاوہ جس کسی کو بھی چاہے گا بخش دے گا)، اسی طرح ارشاد باری ہے: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا"[2] (اور اگر مسلمانوں کے دوگروہ آپس میں جنگ کرنے لگیں) ایک گروہ کی جانب سے ظلماً قتال کے صادر ہونے کے باوجود اللہ تعالی نے انہیں مومن کہا ہے[3]۔

ارتکاب کبائر کی وجہ سے عدالت کا مجروح ہونا:

۱۰-عدالت جیسا کہ امام غزالی نے کہا ہے نفس کے اندر کی ایسی ہیئت راسخہ ہے جو مکمل طور پر تقوی اورمروءت سے آراستہ رہنے پر آمادہ کرتی ہے حتی کہ اس کی صداقت پر لوگوں کو اعتماد حاصل ہوجاتا ہے، پس جو شخص اللہ سے اس طرح نہ ڈرے کہ وہ ڈرا سے جھوٹ سے باز رکھ سکے تو اس کے قول پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا[4]۔

ابن حزم نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ کبائر کا ارتکاب ایسی جرح ہے جس کی وجہ سے شہادت رد کردی جاتی ہے، کاسانی نے فرمایا: اصل یہ ہے کہ جو شخص کسی جرم کا ارتکاب کرے اگر وہ جرم گناہ کبیرہ ہو تو اس کی عدالت ساقط ہوجائے گی الا یہ کہ وہ توبہ کرلے[5]۔

---

(۱) حدیث عبد اللہ بن عمرو:"إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۳) اورمسلم (۱/ ۹۲) نے کی ہے، اورالفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) شرح السیواسی لرسالۃ الصغائر والکبائر/ ۳۹۔

(۳) الفروق ۴/ ۶۶۔

(۱) سورۂ نساء/ ۴۸۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۹۔

(۳) لوامع الأنوار البہیۃ للسفارینی ۲/ ۳۶۸، شرح العقیدۃ الطحاویہ لابن أبی العز ۲۴۷، ۳۰۱۔

(۴) المستصفی للغزالی ۱/ ۱۰۰۔

(۵) مراتب الإجماع لابن حزم/ ۲۳، البدائع ۶/ ۲۷۰۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عادل وہ شخص ہے جس نے بغیر توبہ کئے کسی گناہ کبیرہ کا ارتکاب نہ کیا ہو، جس کی صورت یہ ہے کہ اس نے کبیرہ کا ارتکاب ہی نہ کیا ہو یا اس سے توبہ کرلی ہو، لہذا اگر کوئی گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے لیکن اس سے توبہ نہ کرے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، پس عادل میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس نے سرے سے معصیت کا ارتکاب ہی نہ کیا ہو اس لئے کہ یہ دشوار ہے[1]۔

ذیل میں اس کی بعض توضیحات ہیں:

الف-قرافی اور ابن الشاط دونوں نے صراحت کی ہے کہ ارتکاب کبائر کی وجہ سے عدالت کا مجروح ہونا اور شہادت کا رد ہونا خود کبائر کے ارتکاب کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس سے لازم آنے والے امر کے سبب سے ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کے اندر شارع کے اوامر اور نواہی کی مخالفت کی جرأت ہوگئی ہے، یا جیسا کہ ابن الشاط نے اختیار کیا ہے کہ جرأت کا احتمال ہوگیا ہے، پس جس کے قرائن حال اس کی جرأت پر دلالت کررہے ہوں اس کی شہادت رد کردی جائے گی، جیسے ایسے کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا جس کے کبیرہ ہونے کا علم دلائل شرع سے معلوم ہو، یا صغیرہ پر ایسا اصرار کرنے والا جس سے اس کی جرأت معلوم ہوتی ہو، لیکن جس کے اندر یہ احتمال ہو کہ اس نے جو کچھ کیا ہے وہ جرأت یا لغزش کی وجہ سے ہے تو اس کی شہادت کے قبول کرنے میں توقف کیا جائے گا، اور جس کے حالات یہ بتاتے ہوں کہ اس نے جو کچھ کیا ہے وہ لغزش کی وجہ سے ہے، اس میں جرأت کا دخل نہیں ہے تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی، اس لئے کہ شہادت کو رد کرنے کا سبب صرف جھوٹ پر جری ہونے کی تہمت ہے جیسے حکم شرع کی مخالفت کے ارتکاب کی جرأت، پس جب جرأت کے وصف اور اس کے احتمال سے بھی وہ بظاہر حال خالی ہوگا تو تہمت ختم ہوجائے گی[1]۔

ب-خرشی نے وضاحت کی ہے کہ عدالت جس میں کبائر سے اجتناب کی شرط ہے وہ مطلق عدالت ہے، پس جو شخص اس شرط کو مکمل نہ کرے وہ فاسق ہوگا، برخلاف اس مخصوص عدالت کے جو شہادت کے لئے شرط ہے، کیونکہ اس کی شرائط میں سے ایسی چیزوں سے اجتناب ہے جو مروءت میں خلل انداز ہوں، اور اس شرط کا پورا نہ ہونا فسق نہیں ہے[2]۔

ج-عدالت اس وقت مجروح ہوتی جبکہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب عملاً ہو، لہذا اگر کوئی عادل شخص آئندہ کسی کبیرہ کے ارتکاب کی نیت کرے تو اس کی وجہ سے وہ فاسق نہیں ہوگا، کفر کی نیت اس کے برخلاف ہے[3]۔

مرتکب کبیرہ کو فاسق قرار دینا:

۱۱- سابق کلام سے یہ معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کی عدالت مجروح ہونے کی وجہ سے اس کو فاسق کہا جائے گا، زرکشی نے کہا: جو کبائر میں سے کسی کا ارتکاب کرے وہ فاسق قرار پائے گا، اور اس کی عدالت ساقط ہوجائے گی، پھر صیرفی سے اس کی صراحت نقل کی ہے[4]۔

اصرار کی وجہ سے صغیرہ کا کبیرہ ہوجانا:

۱۲-قرافی نے کہا: صغیرہ کی وجہ سے عدالت مجروح نہیں ہوتی ہے اور نہ اس کی وجہ سے فسق لازم آتا ہے، لیکن اگر وہ اس پر اصرار کرے

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳، کفایۃ الطالب لأبی الحسن ۲/ ۳۱۶۔

(۱) الفروق وحاشیہ ابن الشاط ۴/ ۶۵، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۱۔

(۲) الخرشی ۷/ ۱۷۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۸۔

(۴) البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷۴۔

تو وہ کبیرہ ہوجائے گا......اصرار کے ساتھ کوئی صغیرہ صغیرہ نہیں رہتا، اور استغفار کے ساتھ کوئی کبیرہ کبیرہ نہیں رہتا، جیسا کہ سلف نے کہا ہے......استغفار سے ان کی مراد توبہ اپنی شرائط کے ساتھ ہے، نہ کہ گناہ کا پختہ ارادہ رکھتے ہوئے مغفرت کی طلب، کیونکہ اس صورت میں یقیناً کبیرہ کا بڑا ہونا زائل نہیں ہوتا[1]۔

زرکشی نے کبائر کی فہرست میں صغیرہ پر مداومت کو بھی شمار کیا ہے[2]۔

بعض فقہاء نے اس سے اختلاف کیا ہے، جیسے ابو طالب قضاعی، چنانچہ انہوں نے زرکشی سے نقل کیا ہے کہ اصرار کا وہی حکم رہے گا جس چیز پر اصرار کیا ہے، لہذا صغیرہ پر اصرار بھی صغیرہ ہوگا[3]۔

صغیرہ پر اصرار کو کبیرہ شمار کرنا الحاق کے باب سے ہے جیسا کہ رملی نے کہا، پس وہ صغیرہ حقیقت میں کبیرہ نہیں ہوجاتا ہے، بلکہ صرف حکم میں اس کے ساتھ شامل ہوجاتا ہے، شراح منار میں سے بعض حنفیہ کی عبارت ہے کہ صغیرہ پر اصرار کبیرہ لغیرہ ہے، لیکن اصلی ضابطہ کے لحاظ سے کبیرہ وہ ہے جو فی نفسہ کبیرہ ہو[4]۔

شرح المنار کے حواشی میں ہے کہ اصرار نام ہے فعل کو اس طرح بار بار کرنے کا کہ اس سے دین کے معاملہ میں لاپرواہی ظاہر ہو، امیر بادشاہ نے کہا: اصرار یہ ہے کہ صغیرہ اس طرح بار بار کیا جائے کہ اس سے دین کے معاملے میں ایسی لاپرواہی محسوس ہو جس طرح مرتکب کبیرہ سے محسوس ہوتی ہے[5]۔

(۱) الفروق للقرافی وحاشیہ ابن الشاط ۴/ ۶۷۔
(۲) البحر المحیط ۴/ ۲۷۷۔
(۳) البحر المحیط ۴/ ۲۷۷۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۹، شرح المنار اور اس کے حواشی ۲/ ۶۳۶۔
(۵) حواشی شرح المنار نقلا عن قمر الأقمار ۲/ ۶۳۶، تیسیر التحریر لأمیر بادشاہ ۳/ ۴۴، تقریر التحبیر لابن أمیر حاج ۲/ ۲۴۲۔

اصرار کے وقوع کے لئے جو تکرار شرط ہے اس کی حقیقت کا علم زرکشی کی اس تقسیم سے ہوتا ہے، زرکشی نے اصرار کی دو قسمیں کی ہیں:

اول- حکمی: وہ یہ ہے کہ صغیرہ سے فراغت کے بعد پھر صغیرہ کے فعل کا عزم ہو، اس کا حکم وہی ہے جو عملاً دوبارہ صغیرہ کرنے والے کا ہے، صغیرہ سے توبہ کر لینے والا اس کے برخلاف ہے، لہذا اگر اس سے غافل ہوجائے اور کسی شی کا عزم نہ کرے تو یہی وہ صغیرہ ہے جس کا کفارہ اعمال صالحہ ہوجاتے ہیں۔

دوم- عمل کے ذریعہ اصرار، بعض علماء نے اس کی تعبیر مداومت یا ادمان سے کی ہے (یعنی گناہ کو مسلسل کرنا)، بعض شافعیہ نے کہا: میں قابل معاف صغیرہ پر قائم رہنے والے کو کبیرہ کا مرتکب نہیں سمجھتا، الا یہ کہ وہ ایسی معصیت پر قائم ہو جس میں اللہ کے امر کی دائمی مخالفت ہو[1]، اسی کے مثل ابن قدامہ کی ''المغنی'' میں ہے[2]۔

ثواب کو ضائع کرنے میں کبیرہ کا اثر:

۱۳- اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شرک جو اکبر الکبائر ہے، ثواب کو برباد کردیتا ہے، اللہ تعالی نے فرمایا: ''لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ''[3] ((اے مخاطب) اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل (سب) غارت ہوجائے گا) پس جو شخص اللہ کی وحدانیت کے بعد اس کے ساتھ شرک کرے، یا اس پر ایمان لانے کے بعد مرتد ہوکر کافر ہوجائے، یا اس کا کبیرہ کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرنے کا ہو تو ارتداد کی وجہ سے اس کے اعمال کا ثواب ضائع ہوجاتا ہے، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے۔

(۱) البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷۴، ۲۷۷۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۲۳۵، اور انہوں نے ذکر کیا ہے کہ قاضی ابو یعلی نے اس کا ضابطہ مداومت کو قرار دیا ہے۔
(۳) سورۂ زمر/ ۶۵۔

اس میں اختلاف ہے کہ کیا عمل بھی ضائع ہوجاتا ہے، اس طور پر کہ اسلام میں دوبارہ آنے کے بعد حج کا اعادہ اس پر واجب ہوگا، اور کیا اعمال صرف مرتد ہونے سے ضائع ہوجاتے ہیں یا ارتداد کی حالت میں موت سے، حنفیہ کے برخلاف شافعیہ کا مذہب ہے کہ ارتداد کی حالت میں موت سے اعمال ضائع ہوتے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "**فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**"[(۱)] (اس حال میں کہ وہ کافر ہے مرجائے تو یہی وہ لوگ ہیں کہ ان کے اعمال دنیا اور آخرت میں اکارت گئے، اور یہ اہل دوزخ ہیں، اسی میں (ہمیشہ) پڑے رہنے والے ہیں) لہذا جس شخص نے اپنے ارتداد سے پہلے حج کیا ہو، پھر اسلام لانے کے بعد اس حج کا اعادہ اس پر واجب نہیں ہوگا، قلیوبی نے کہا: بعض حضرات نے یہ قید لگائی ہے کہ جو عمل ارتداد کی وجہ سے اکارت چلا جاتا ہے یہ وہ عمل ہے جو شرعی طور پر مکلّف ہونے کی حالت میں واقع ہوا ہو، اس سے قبل نہیں[(۲)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "ردة" (فقرہ/ ۴۸) میں ہے۔

بعض دوسرے کبائر کے بارے میں نصوص موجود ہیں کہ ان کی وجہ سے عمل کا ثواب ضائع ہوجاتا ہے، جیسے "قذف" (تہمت زنا لگانا) ہے، چنانچہ حضرت حذیفہؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن قذف المحصنة يهدم عمل مائة سنة**"[(۳)] (کسی پاکدامن خاتون پر تہمت (زنا) لگانا ایک سو برس کے عمل کو اکارت کردیتا ہے)۔

- "ربا" (سود): اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث اور حضرت زید بن ارقمؓ کی ام ولد سے ان کا قول ہے: "**لقد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ**"[(۱)] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اپنے جہاد کو باطل کردیا)، یہ ایک ایسے معاملہ کے بارے میں فرمایا تھا جس میں سود تھا۔

- "نجومی سے سوال کرنا": چنانچہ حضرت صفیہؓ بعض ازواج مطہرات سے روایت کرتی ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**من أتى عرافا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة**"[(۲)] (جو شخص کسی نجومی کے پاس کوئی چیز پوچھنے آئے تو اس کی چالیس راتوں کی نماز قبول نہیں ہوگی)۔

کبائر سے درگذر کرنا:

۱۴- کبائر سے درگذر کرنے کا مقصود کبیرہ کی نوعیت کے اعتبار سے علاحدہ علاحدہ ہے، کبیرہ کبھی اللہ تعالی کے حق پر تعدی کرنا ہے جیسے شراب پینا، اور کبھی یہ تعدی کرنا اللہ اور بندہ دونوں کے حق میں ہے جیسے زنا کی تہمت لگانا اور چوری کرنا۔

پہلی قسم سے متعلق معافی اور درگذر کا تعلق آخرت سے ہوتا ہے، لہذا اگر ایسے کبیرہ کا مرتکب توبہ نہ کرے تو وہ اہل سنت کے نزدیک اللہ کی مشیت اور اس کے عفو میں ہوگا[(۳)]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۱۷۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۱۷۴۔

(۳) حدیث حذیفہ: "إن قذف المحصنة يهدم عمل مائة سنة" کو ہیثمی نے المجمع (۶/ ۲۷۹) میں ذکر کیا ہے اور کہا کہ طبرانی اور بزار نے اس کی روایت کی ہے، اور اس میں لیث بن ابی سلیم ضعیف راوی ہیں،، کبھی کبھی ان کی حدیث حسن ہوتی ہے، اس کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔

---

(۱) حدیث عائشہ و قولہا: "لقد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۸/ ۱۸۵) میں کی ہے۔

(۲) الزواجر ۲/ ۱۰۲، حدیث: "من أتى عرافاً فسأله......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۵۱) نے کی ہے۔

(۳) لوامع الأنوار للسفاريني ۱/ ۳۶۸، شرح العقيدة الطحاوية/ ۳۰۳۔

ارشاد ہے:"إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ"[1] (اللہ اس کو تو بیشک نہ بخشے گا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے، لیکن اس کے علاوہ جس کسی کو بھی چاہے گا بخش دے گا)، اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:"تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئا فستره الله فأمره إلى الله: إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه قال: فبايعناه على ذلك"[2] (تم مجھ سے اس بات پر بیعت کرو کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراؤ گے، چوری نہیں کرو گے، زنا نہیں کرو گے، اپنی اولاد کو قتل نہیں کرو گے، کوئی ایسا بہتان نہیں لگاؤ گے جسے اپنے سامنے تم گڑھو، کسی بھلائی کے کام میں نافرمانی نہیں کرو گے، پس تم میں سے جو شخص اسے پورا کرے اس کا اجر اللہ پر ہوگا، اور جو شخص اس میں سے کچھ کا ارتکاب کرے پھر دنیا میں اسے سزا مل جائے تو یہ اس کے لئے کفارہ ہوگا، اور جو شخص کسی چیز کا ارتکاب کرے اور اللہ تعالیٰ اس کی ستر پوشی فرمائے تو اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے، اگر چاہے تو اسے سزا دے اور اگر چاہے تو اسے معاف کردے، راوی کہتے ہیں کہ ہم نے آپ ﷺ سے اس پر بیعت کی)۔

قرطبی نے کہا: اہل سنت کے نزدیک کبائر اس شخص سے معاف ہوجاتے ہیں جو موت سے قبل ان سے باز آجائے، اور بسا اوقات ان پر مرجانے والے مسلمان کی مغفرت بھی کردی جاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ"، اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو گناہوں کے ساتھ مرجائیں، کیونکہ اگر اس سے مراد وہ لوگ ہوتے جو مرنے سے پہلے توبہ کرلیں تو شرک کرنے اور دوسرے گناہ میں کوئی فرق نہیں رہ پائے گا، کیونکہ شرک سے توبہ کرلینے والے کی بھی مغفرت ہوجاتی ہے[1]۔

اور ان کبائر کے تعلق سے جن میں اللہ کے حق اور بندوں کے حقوق دونوں پر تعدی ہوتی ہے معافی کے حکم میں تفصیل ہے:

الف- اگر کبیرہ جان یا اس سے کم درجہ پر قصداً اور ظلماً جنایت ہو تو مقتول کے اولیاء کو یا مظلوم اگر بقید حیات ہو تو اسے قصاص یا دیت کے مطالبہ یا معاف کرنے کا حق ہوگا[2]، اس کی تفصیل اصطلاح "عفو" (فقرہ/۱۸ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ب- اگر کبیرہ گناہ چوری ہو تو امام تک پہنچنے سے پہلے چور کو وہ شخص معاف کرسکتا ہے جس کا سامان چوری ہوا ہو، اور حد ساقط ہوجائے گی[3]، اس کی تفصیل اصطلاح "سرقۃ" (فقرہ ۷۲) میں ہے۔

ج- اگر کبیرہ بغاوت (حکومت سے جنگ) ہو اور محاربین گرفت میں آنے سے قبل توبہ کرلیں تو ان سے قتل، سولی، قطع یا جلاوطنی کی حد ساقط ہوجائے گی، لیکن گرفت میں آنے کے بعد توبہ کریں تو حد ساقط نہیں ہوگی، اور دونوں حالتوں میں حقوق العباد ساقط نہیں ہوں گے یعنی قتل میں قصاص اور اس سے کم درجہ کی جنایت میں جس میں قصاص واجب نہ ہو دیت اور مال کا تاوان۔

(۱) سورۂ نساء/۴۸۔
(۲) حدیث:"تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۲۰۳) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے، نیز دیکھئے: لوامع الأنوار للسفارینی ۱/۳۶۸، شرح العقیدۃ الطحاویہ/۳۰۳۔

(۱) تفسیر القرطبی ۵/۱۶۱۔
(۲) المبسوط ۲۶/۱۵۸، الدسوقی ۲/۳۰۷، المہذب ۲/۲۰۱، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/۱۴۸، المغنی ۹/۴۶۳، ۴۶۹۔
(۳) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/۶۵، المغنی ۱۰/۲۹۴، ۳۰۰، ۳۰۴۔

اس کی تفصیل اصطلاح '' حرابۃ'' (فقرہ/ ۲۴) میں ہے۔

د- امام تک پہنچنے کے بعد کسی حد کو معاف کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی طرح سفارش کرنا اور معافی طلب کرنا حرام ہوگا[۱]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے :''أن قريشاً أهمتهم المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ ومن يجترىء عليه إلا أسامة حب رسول الله ﷺ ؟ فكلم رسول الله ﷺ فقال: أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فخطب فقال: يا أيها الناس، إنما ضل من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها''[۲] (ایک مخزومی عورت کے چوری کرنے کی وجہ سے، قریش کو بڑی فکر ہوئی، انہوں نے کہا کہ کون اس معاملہ میں اللہ کے رسول ﷺ سے بات کرے گا، رسول اللہ ﷺ کے محبوب حضرت اسامہؓ کے علاوہ کون اس کی جرأت کرسکتا ہے، چنانچہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے گفتگو کی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم اللہ کے حدود میں سے ایک حد کے بارے میں سفارش کرتے ہو؟ پھر آپ خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے اور فرمایا: اے لوگو! تم سے پہلے کے لوگ اس لئے گمراہ ہوئے کہ جب کوئی شریف آدمی چوری کرتا تو اسے چھوڑ دیتے اور جب کمزور آدمی چوری کرتا تو اس پر حد جاری کرتے، خدا کی قسم، اگر فاطمہ بنت محمد بھی چوری کرتی تو محمد اس کا ہاتھ کاٹ دیتے)۔

ھ- وہ کبائر جن میں تعزیر کی سزا ہے امام اگر معاف کرنے میں مصلحت سمجھے تو اس کے لئے معاف کرنا جائز ہوگا، ابن قدامہ نے اس سے منصوص علیہ تعزیر کو مستثنی کیا ہے[۱]، اس کی تفصیل اصطلاح ''عفو'' (فقرہ/ ۳۲) میں ہے۔

مرتکب کبیرہ سے فسق کے ختم ہونے اور کبائر کا کفارہ ہونے میں توبہ کا اثر:

۱۵- جمہور کا مذہب ہے، اور وہی سعید بن المسیب اور صفوان بن سلیم کی رائے ہے کہ حد جاری کرنا کفارہ نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ توبہ کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ توبہ بندوں پر فرض لازم ہے، ابن رشد (الجد) نے کہا: حد سے گناہ ختم ہوجائے گا، اور فسق کا حکم اس پر باقی رہے گا جب تک کہ توبہ نہ کرلے اور اس کی توبہ ظاہر نہ ہوجائے۔

مجاہد اور زید بن اسلم کا مذہب ہے کہ صرف حد جاری کرنا ہی کفارہ ہے[۲]، انہوں نے حضرت عبادہ بن صامت کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب فهو كفارة له''[۳] (جو شخص ان میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرلے اور اس کو سزا دے دی جائے تو وہ اس کے لئے کفارہ ہوجائے گی)۔

منہاجی نے کہا: توبہ بندہ اور اللہ تعالی کے درمیان ہوتی ہے، وہ گناہ کو ساقط کردیتی ہے، اس میں شرط ہے کہ گناہ سے باز آجائے، اسے ندامت ہو اور دوبارہ نہ کرنے کا عزم ہو، اور اگر کوئی مالی حق متعلق ہو تو مالی حق سے اپنا ذمہ فارغ کرچکا ہو، جیسے زکاۃ روک رکھی ہو یا غصب کر رکھا ہو تو اسے لوٹا دے، ضائع ہوگیا ہو تو اس کا بدل لوٹا

---

(۱) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۶۵۔

(۲) حدیث عائشہ:''أن قريشا أهمتهم المرأة المخزومية......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۸۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۴۹۔

(۲) لوامع الأنوار للسفارینی ۱/ ۳۷۶، البیان والتحصیل لابن رشد ۱۰/ ۱۴۹۔

(۳) حدیث عبادہ بن الصامت:''ومن أصاب من ذلک......'' کی تخریج فقرہ/ ۱۴ میں گذر چکی ہے۔

دے، ابن مفلح نے کہا: حق کو لوٹانے یا اس کو اپنے لئے جائز کروانے یا مہلت طلب کر لینے کا اعتبار ہوگا، یہ اموال کے سلسلہ میں ہے، لیکن قذف اور غیبت جیسے امور کے بارے میں کرمی نے کہا: توبہ کے صحیح ہونے کے لئے متعلقہ شخص کو خبر دینا اور اس سے معافی مانگنا شرط نہیں ہے، بلکہ اس کو خبر دینا (دفع فتنہ کے پیش نظر) حرام ہوگا، پھر منہاجی نے کہا: اس ظاہری توبہ میں جس کے ذریعہ گواہی اور ولایت (کا حق) لوٹ آتا ہے، اگر معاصی قولی ہوں تو اس کے لئے قولاً توبہ شرط ہے، مثلاً قذف میں کہے گا: میرا تہمت لگانا غلط ہے، میں دوبارہ ایسا نہیں کروں گا، یا میں تہمت لگانے میں حق پر نہیں تھا[1]۔

کیا عمل کی اصلاح اور ایک برس تک معصیت سے رکے رہنا توبہ کی شرطوں میں سے ہے؟ امام احمد بن حنبل نے فرمایا: صرف توبہ کرنا کافی ہوگا، امام مالک نے کہا: اپنے حال کی اصلاح یا اس اصلاح میں اضافہ شرط ہے۔

بعض علماء نے کہا: سال وغیرہ کی تحدید کے بغیر اس پر افعال خیر کا ظاہر ہونا اور طاعات کے ذریعہ تقرب حاصل کرنا ضروری ہے[2]۔

حنفیہ کے نزدیک چند اقوال ہیں: خانیہ میں ہے: فاسق اگر توبہ کر لے تو جب تک کہ اس پر اتنی مدت نہ گذر جائے جس میں توبہ ظاہر ہو جائے، اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی پھر بعض علماء نے اس کی مدت چھ ماہ بتائی ہے، جبکہ بعض نے ایک سال بتائی ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ قاضی اور تعدیل کرنے والے کی صوابدید پر موقوف ہوگا، اور الخلاصہ میں ہے: اگر عادل شخص جھوٹی گواہی دے پھر توبہ کر لے اور گواہی دے، تو بغیر کسی مدت کے اس کی توبہ قبول

(۱) جواہر العقود للمنہاجی ۲/۴۳۷، البیان والتحصیل لابن رشد ۱۰/۱۴۹، الفروع لابن مفلح ۶/۵۶۹، عنایۃ المنتہی للکرمی ۳/۴۷۴، رحمۃ الأمہ ۲/۲۳۲۔

(۲) شرح زروق علی الرسالہ ۲/۲۸۴۔

کی جائے گی[1]۔

یہ حکم تمام کبائر سے متعلق ہے، سوائے قذف کے کہ اس میں اختلاف ہے، نیز اس پر اتفاق ہے کہ توبہ کی وجہ سے وہ فاسق نہیں رہے گا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر تہمت لگانے والا توبہ کر لے خواہ اس کی توبہ حد سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔

انہوں نے اس پر اللہ تعالی کے ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَلاَ تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولٰئِکَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ، إِلاَّ الَّذِيْنَ تَابُوْا"[2] (اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو یہی لوگ تو فاسق ہیں، سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے توبہ کر لی)، انہوں نے کہا: سیاق کلام میں استثناء اس کے اول اور آخر دونوں سے ہے، الا یہ کہ کسی خبر کے ذریعہ اس میں فرق ہو جائے، اور اس لئے کہ شہادت کا رد کرنا فسق پر مبنی ہے جو توبہ کی وجہ سے ختم ہو گیا ہے، لیکن امام مالک نے شرط لگائی ہے کہ اس کی شہادت اس جیسی حد میں قبول نہیں کی جائے گی جو اس پر جاری کی جا چکی ہے۔

شعبی، حسن، مجاہد، عکرمہ، مسروق، شریح اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ تہمت لگانے والا اگر توبہ کر لے اور اس کی توبہ حد جاری کرنے کے بعد ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، انہوں نے کہا: آیت قرآنی میں استثناء قریبی لفظ کی طرف لوٹے گا جو فسق ہے، اس کے ماقبل کی طرف نہیں لوٹے گا اور وہ شہادت کا قبول نہ کرنا ہے، اس لئے کہ اس عدم قبول کو تابید کے ساتھ جوڑا گیا ہے، اور اس لئے کہ شہادت قبول نہ کرنے سے منع کرنا تہمت لگانے والے کی سزا کا ایک حصہ قرار دیا گیا ہے، اسی لئے ان حضرات کے نزدیک حد جاری کئے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۷۴، رحمۃ الأمہ ۲/۲۳۳، ۲۳۵، المیزان للشعرانی ۲/۲۱۵۔

(۲) سورۂ نور/۴۔

بغیر منع کا حکم نہیں ہوگا، اور جو چیز حدود اور اس کے لوازمات میں سے ہو وہ توبہ سے ساقط نہیں ہوتی، لہذا اگر کوئی تہمت لگائے اور اس پر حد جاری نہ ہو تو اس کی شہادت رد نہیں کی جائے گی [۱]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''قذف'' (فقرہ/۲۱) میں ہے۔

کبائر سے اجتناب کا صغائر کے لئے کفارہ ہونا:

۱۶- جمہور فقہاء اور مفسرین کی ایک جماعت کا مذہب ہے کہ کبائر سے اجتناب صغائر کا کفارہ ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: ''إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيْمًا'' [۲] (اگر تم ان بڑے کاموں سے جو تمہیں منع کئے گئے ہیں بچتے رہو، تو ہم تم سے تمہاری (چھوٹی) برائیاں دور کردیں گے اور تمہیں ایک معزز مقام میں داخل کردیں گے)، اور ارشاد ہے: ''الَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ'' [۳] (جو لوگ بڑے گناہوں اور بے حیائیوں سے بچتے ہیں سوائے لغزشوں کے تو تیرا رب بڑی مغفرت والا ہے)۔

اسی طرح انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان، مكفرات ما بينهن إذا اجتنبت الكبائر**'' [۴] (پانچوں نمازیں، جمعہ سے جمعہ تک، اور ایک رمضان دوسرے رمضان تک، درمیان کی مدت کے لئے کفارہ ہیں بشرطیکہ کبائر سے اجتناب کیا جائے)۔

اہل اصول کا مذہب ہے جیسا کہ قرطبی نے کہا کہ کبائر سے اجتناب کا صغائر کے لئے کفارہ ہونا قطعی نہیں ہے، بلکہ یہ محض غلبۂ ظن اور امید قوی پر محمول ہے، اور اللہ کی مشیت اس قول سے ثابت ہے: ''وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ'' [۱] (لیکن اس کے علاوہ جس کسی کو بھی چاہے گا بخش دے گا)، انہوں نے کہا: ہمارے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک گناہ کے اجتناب سے دوسرے گناہ کی مغفرت واجب ہو، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم اس بات کا یقین کرلیں کہ کبائر سے بچنا اور فرائض کی ادائیگی صغائر کے لئے قطعی طور پر کفارہ بن جاتے ہیں تو یہ صغائر ایسے مباح کے درجہ میں ہو جائیں گے جس کے بارے میں یقین ہے کہ اس پر کوئی گرفت نہیں ہے، اور اس طرح تو شریعت کے بندھن ہی ٹوٹ جائیں گے، اسی طرح ان حضرات نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے: ''**من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة فقال له رجل: وإن كان شيئاً يسيراً يا رسول الله قال: وإن قضيباً من أراك**'' [۲] (جو شخص قسم کھا کر کسی مسلمان کا حق مار لے اللہ تعالی اس پر جہنم کو واجب اور جنت کو حرام کردیں گے، ایک شخص نے کہا: اگر چہ وہ معمولی چیز ہو اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: خواہ وہ پیلو کی ایک لکڑی کیوں نہ ہو)، پس معمولی چیز پر بھی اسی طرح شدید وعید آئی ہے جس طرح کثیر چیز پر آئی ہے۔

قرطبی نے کہا: اللہ تعالی کبائر کے اجتناب سے صغائر کی مغفرت

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۴۶۲، إعلام الموقعين ۱/۱۰۴، ۱۰۹، الفروع لابن مفلح ۶/۵۶۸، رحمۃ الأمہ ۲/۲۳۵، المحرر بحاشیہ ابن مفلح ۲/۲۵۱، ۲۵۶، المبسوط للسرخسی ۱۶/۱۲۵، ۱۲۹، سرخسی، ابن مفلح اور ابن قیم نے دونوں آراء پر تفصیل سے مناقشہ کیا ہے۔

(۲) سورۂ نساء/۳۱۔

(۳) سورۂ نجم/۳۲۔

(۴) حدیث أبوہریرہ: ''الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة......'' کی روایت مسلم (۱/۲۰۹) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ نساء/۱۱٦۔

(۲) حدیث: ''من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه......'' کی روایت مسلم (۱/۱۲۲) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے۔

فرمادیتا ہے لیکن اس اجتناب کے ساتھ ایک اور چیز کا اضافہ ہے، اور وہ فرائض کو بجالانا ہے[1]۔

اس میں اختلاف ہے کہ صغائر کے کفارہ کے لئے ان میں کبائر کی کچھ بھی آمیزش کا نہ ہونا شرط ہے یا نہیں؟ ابن عطیہ وغیرہ نے جمہور سے نقل کیا ہے کہ شرط ہے، اس لئے کہ اس حدیث کا ظاہر یہی ہے: "**الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان مكفرات ما بينهن إذا اجتنبت الكبائر**"[2] (پانچوں نمازیں، ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک اور ایک رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنے درمیان کے لئے کفارہ ہیں بشرطیکہ کبائر سے اجتناب کیا جاتا رہے)، بعض محققین نے اختیار کیا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، انہوں نے کہا: حدیث میں شرط استثناء کے معنی میں ہے، اور تقدیری عبارت یوں ہے:..... اپنے درمیان کے لئے کفارہ ہیں سوائے کبائر کے۔

اس کی تائید ان مطلق احادیث سے بھی ہوتی ہے جن میں بغیر کسی شرط کے کفارہ ہونے کی صراحت ہے[3]۔

حج کا کبائر کے لئے کفارہ ہونا:

۱۷- حضرت عباس بن مرداسؓ سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ دعا لأمته عشية عرفة بالمغفرة فأجيب: إني قد غفرت لهم ما خلا الظالم فإني آخذ للمظلوم منه، قال: أي رب، إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغفرت للظالم، فلم يجب عشيته، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء، فأجيب إلى ما سأل......**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے عرفہ کی شب میں اپنی امت کے لئے مغفرت کی دعا فرمائی، تو دعا قبول کی گئی کہ میں نے انہیں معاف کردیا، سوائے ظالم کے کہ میں مظلوم کے لئے اس سے بدلہ لوں گا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: پروردگار، اگر آپ چاہیں تو مظلوم کو جنت سے عطا کردیں اور ظالم کو معاف کردیں، لیکن شب عرفہ میں یہ دعا قبول نہیں کی گئی، جب صبح آپ مزدلفہ تشریف لائے تو دوبارہ دعا کی تو آپ کی دعا قبول کر لی گئی......)، ابن المبارک نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**إن الله عز و جل غفر لأهل عرفات وأهل المشعر وضمن عنهم التبعات، فقام عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: يا رسول الله، هذا لنا خاصة؟ قال: "هذا لكم ولمن أتى من بعدكم إلى يوم القيامة فقال عمر بن الخطابؓ: كثر خير الله وطاب**"[2] (اللہ تعالیٰ نے اہل عرفات اور اہل مشعر کے لئے مغفرت فرمادی اور ان کی طرف سے ذمہ داریوں کا ضامن ہوگیا، تو حضرت عمر بن خطابؓ کھڑے ہوئے

---

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۵۸، فتح الباری ۱۰/ ۴۲۳، المحلی لابن حزم ۹/ ۳۹۳، البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷۸۔

(۲) حدیث: "الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة......" کی تخریج فقرہ/ ۱۶ میں گذر چکی ہے۔

(۳) البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۲۷۸، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۵۸۔

---

(۱) حدیث عباس بن مرداس: "أن رسول الله ﷺ دعا لأمته عشية عرفة بالمغفرة......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۰۲) نے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۴۰) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔
اور بیہقی نے کہا: اس کے بہت شواہد ہیں جنہیں ہم نے کتاب الشعب میں ذکر کیا ہے، اگر شواہد کی وجہ سے حدیث صحیح ہوجائے تو حجت ہے، ورنہ اللہ کا ارشاد ہے: "يغفر ما دون ذلك لمن يشاء" اور ایک کا دوسرے پر ظلم کرنا شرک سے کم گناہ ہے (ابن عابدین ۲/ ۶۲۳)۔

(۲) حدیث: "إن الله عز و جل غفر لأهل عرفات......" کو منذری نے الترغیب (۱/ ۱۵۷) میں ابن المبارک کی طرف منسوب کیا ہے، ابن حجر نے قوۃ الحجاج (ص ۲۹) میں کہا ہے کہ اگر اس کی سند عبد اللہ بن مبارک سے ثابت ہے تو یہ صحیح کی شرط کے مطابق ہے۔

اورعرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا یہ صرف ہمارے لئے خاص ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ تمہارے لئے بھی ہے اور تمہارے بعد قیامت تک آنے والوں کے لئے ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اللہ کا خیر زیادہ اور خوشگوار ہو)، ابن عابدین نے کہا: یہ پوری حدیث فتح الباری میں ہے، اور اس میں دیگر احادیث بھی ہیں، اور حاصل یہ ہے کہ ابن ماجہ کی حدیث اگر چہ ضعیف ہے، لیکن اس کے شواہد ہیں جن کے ذریعہ وہ صحیح قرار پاتی ہے، اور آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس کا شاہد یہ حدیث بھی ہے: "**من حج فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدته أمه**"[۱] (جو شخص حج کرے اور نہ فحش بات کرے نہ فسق کا کام کرے وہ اس دن کی طرح لوٹے گا جس دن اس کی ماں نے اس کو جنا تھا)، اور حضرت عمرو بن عاصؓ سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أما علمت أن الإسلام یهدم ما کان قبله، وأن الهجرة تهدم ما کان قبلها ،وأن الحج یهدم ما کان قبله**"[۲] (کیا تمہیں نہیں معلوم کہ اسلام ماقبل (کی غلطیوں) کو ختم کردیتا ہے، اور ہجرت ماقبل کے گناہوں کو ختم کردیتی ہے، اور حج ماقبل کے گناہوں کو ختم کردیتا ہے)۔

لیکن اکمل نے شرح المشارق میں اس حدیث کے تحت ذکر کیا ہے کہ حربی کے تمام گناہ اسلام، ہجرت اور حج سے ختم ہوجاتے ہیں، حتی کہ اگر وہ قتل کرکے مال لے لے اور اسے دار الحرب میں جمع کرلے، پھر اسلام لے آئے تو ان میں سے کسی چیز پر اس کا مواخذہ نہیں ہوگا، اس بنیاد پر اس کی مراد کے حاصل کرنے میں اسلام کافی ہوگا، لیکن آپ ﷺ نے ہجرت اور حج کا ذکر، اس کی بشارت کی تائید اور اس کی بیعت کی ترغیب کے لئے فرمایا، اس لئے کہ ہجرت اور حج مظالم کا کفارہ نہیں ہوتے، اور ان دونوں سے کبائر کی معافی کا یقین نہیں ہوسکتا، یہ دونوں صرف صغائر کے لئے کفارہ ہوتے ہیں، اور یہ کہنا جائز ہوگا کہ وہ کبائر بھی معاف ہوجاتے ہیں جو کسی کے حقوق میں سے نہیں ہیں، جیسا کہ ذمی کا اسلام لانا کبائر کو معاف کردیتا ہے، اسی طرح امام طیبی نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ شارحین کا اس پر اتفاق ہے، نووی اور قرطبی نے بھی شرح مسلم میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔

ابن عابدین نے کہا: شرح اللباب میں ہے کہ طیبی کا رجحان یہ ہے کہ حج سے کبائر اور مظالم معاف ہوجاتے ہیں، حنفیہ میں سے امیر بادشاہ جو طیبی کے قول کی طرف میلان رکھتے ہیں، اور شافعیہ میں سے ابن حجر مکی جنہوں نے جمہور کا قول اپنایا ہے، ان دونوں کے درمیان بڑا عجیب وغریب مباحثہ ہوا ہے، میں نے اس مسئلہ کی وضاحت میں ایک رسالہ لکھا ہے، فتح الباری کے ظاہر کلام میں مظالم کے معاف ہونے کی طرف میلان ہے، شرح السیر الکبیر میں امام سرخسی نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور قرطبی کا یہی مذہب ہے۔

قاضی عیاض نے کہا: یہ مظالم کے تعلق سے اس شخص پر محمول ہے جو توبہ کرلے اور ان کی ادائیگی سے عاجز ہو، حاصل یہ ہے کہ دین وغیرہ کی تاخیر اور نماز وزکاۃ وغیرہ کی تاخیر اللہ تعالی کے حقوق میں سے ہے، پس تاخیر کا گناہ صرف گذرے ہوئے کی طرف سے ساقط ہوجائے گا، اصل کی طرف سے نہیں، اور نہ ہی مستقبل کی تاخیر کی طرف سے ساقط ہوگا، انہوں نے اسے ترمذی اور لقانی سے نقل کیا ہے، ابن عابدین نے اس کو ظاہر قرار دیا ہے کہ عاجز ہونے کی صورت میں دین بھی ساقط ہوجائے گا جیسا کہ قاضی عیاض نے فرمایا ہے، لیکن قاضی عیاض کی جانب سے توبہ کرنے اور عاجز ہونے کی قید غیر ظاہر

(۱) حدیث: "من حج ولم یرفث ولم یفسق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۸۲) اور مسلم (۲/ ۹۸۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أما علمت أن الإسلام یهدم ما کان قبله......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۱۲) نے کی ہے۔

ہے، اس لئے کہ توبہ بذات خود کفارہ بنتی ہے اور اس سے صرف اللہ کا حق ساقط ہوتا ہے، بندہ کا حق نہیں، پس متعین ہوگیا کہ ساقط کرنے والا حج ہے جیسا کہ احادیث کا تقاضا ہے [۱]۔

ابن نجیم نے کہا: صحیح یہ ہے کہ حج کبائر کا کفارہ نہیں ہوتا، اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ حج ان کا کفارہ ہوجاتا ہے ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ اس کے ذمہ جو عبادات لازم ہوئیں اور جنہیں اس نے ترک کردیا ان کی قضا اور مظالم اور دین ساقط ہوجاتے ہیں، بلکہ مراد صرف یہ ہے کہ اس کی تاخیر کے گناہ کا کفارہ ہوتا ہے، پس جب وہ اس سے فارغ ہوجائے تو اس پر لازم ہونے والی چیزوں کی قضا کا مطالبہ اس سے کیا جائے گا اگر وہ قدرت کے باوجود انجام نہ دے، تو اب وہ دوسرے کبیرہ کا مرتکب ہوجائے گا [۲]، یہ مسئلہ ظنی ہے، لہذا یقین کے ساتھ یہ بات نہیں کہی جائے گی کہ حج اللہ کے حقوق میں سے کبائر کا کفارہ بن جائے گا چہ جائیکہ وہ بندوں کے حقوق کا کفارہ ہو [۳]۔

اہل کبائر کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت اور جہنم میں ان کا ہمیشہ نہ رہنا:

۱۸- نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو مخصوص شفاعتیں حاصل ہیں ان میں ایسے لوگوں کے حق میں آپ کی شفاعت ہے جو اپنے اعمال کی وجہ سے جہنم کے مستحق ہوچکے ہوں گے، آپ ان لوگوں کے حق میں سفارش کریں گے تو وہ جہنم میں داخل نہیں ہوں گے، یہ اہل سنت کا مذہب ہے۔

سیوطی نے ''الخصائص الکبری'' میں یقین کے ساتھ کہا ہے کہ یہ شفاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے، لیکن قاضی اور ابن السبکی نے ایسی شفاعت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت نہیں بتایا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۲۲، ۶۲۳۔
(۲) رسالۃ الصغائر والکبائر لابن نجیم بشرح السیواسی ر ۵۴۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۲۴ بحوالہ عن البحر الرائق۔

ہے، عز بن عبد السلام نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ملائکہ، انبیاء کرام اور مومنین اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک ہوں گے۔

یہ شفاعت اس شفاعت عامہ یا شفاعت عظمی کے علاوہ ہے جو محشر کے بعد لوگوں کے درمیان فیصلہ کے لئے ہوگی، وہ شفاعت تمام مخلوق کے لئے عام ہوگی، اور اس پر امت کا اتفاق ہے کہ یہ شفاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے [۱]۔

اشعری نے کہا: مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک شفاعت حاصل ہے، اور کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے گنہ گاروں کے لئے ہوگی [۲]۔

اہل کبائر کے حق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت پر انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي'' [۳] (میری شفاعت میری امت میں سے اہل کبائر کے لئے ہوگی)۔

ابن ابی العز نے کہا: اہل کبائر کے حق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کے باب میں احادیث تواتر کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں لیکن اس کا علم خوارج اور معتزلہ سے مخفی رہ گیا ہے [۴]۔

تفصیل اصطلاح ''شفاعۃ'' (فقرہ ر ۶) میں ہے۔

(۱) شرح العقیدہ الطحاویہ ر ۱۶۵، ۱۶۷، لوامع الأنوار للسفارینی ۲/ ۲۱۸۔
(۲) الإبانہ للأشعری ر ۲۹۴۔
(۳) حدیث انس: ''شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي......'' کی روایت ترمذی (۴/ ۶۲۵) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔
(۴) شرح العقیدہ الطحاویہ لابن ابی العز ر ۱۶۵۔

کبد

دیکھئے: "أطعمة"۔

کبر

تعریف:

۱-"کبر" (کاف کے زیر اور با پر سکون کے ساتھ) اہل لغت کے نزدیک عظمت یعنی بڑائی کے معنی میں ہے[۱]، "كبر الشيء" کا مطلب شی کا بڑا حصہ ہے[۲]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ"[۳] (اور جس نے ان میں سے سب سے بڑا حصہ لیا اس کے لیے سزا بھی (سب سے بڑھ کر) سخت ہے) یعنی اس کے بڑے حصہ کو اٹھایا، اصطلاح میں امام غزالی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ نفس کے اندر ایک اخلاقی وصف ہے، یعنی جس کے مقابلہ میں تکبر کیا جائے اس سے اپنے کو بڑا سمجھ کر آرام وسکون پانا ہے۔

ابن قیم نے اس کی تعریف کی ہے کہ یہ ایک باطنی اخلاق ہے جو ایسے اعمال سے صادر ہوتا ہے جو اعمال اس کا ثمرہ ہوتے ہیں، اس طرح یہ اخلاق اعضاء پر ظاہر ہوتا ہے، اور یہ اخلاق خود پسندی ہے جو اس کے خلاف ہوتی ہے جس کے مقابلہ میں تکبر کیا جائے، یعنی وہ اپنے آپ کو صفات کمال میں دوسرے سے بڑھ کر سمجھتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کی سنت میں: اپنے کو بڑا سمجھتے ہوئے حق کو قبول

---

(۱) الصحاح لإسماعیل بن حماد الجوہری۔

(۲) المشوف المعلم فی ترتیب الإصلاح علی حروف المعجم لأبی البقاء العکبری مادہ: "کبر"، تحقیق یاسین السواس، طبع جامعہ أم القری۔

(۳) سورۂ نور/۱۱۔

نہ کرنا اور لوگوں کو حقیر سمجھنا کبر ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "الكبر بطر الحق وغمط الناس"[1] (کبر حق کو قبول نہ کرنا اور لوگوں کو حقیر سمجھنا ہے)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کبریاء:

۲- راغب اصفہانی نے کہا: کبریاء اپنے کو اطاعت وفرمانبرداری سے برتر سمجھنا ہے، اللہ کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا مستحق نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"[2] (بس اسی کے لئے آسمانوں اور زمین میں بڑائی ہے اور وہی زبردست ہے، حکمت والا ہے)، حدیث شریف میں ہے: "قال الله: الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، فمن نازعني واحداً منهما قذفته في النار"[3] (اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کبریاء میری چادر ہے، اور عظمت میرا ازار ہے، پس جو شخص بھی ان دونوں میں سے کسی کے بارے میں مجھ سے جھگڑا کرے گا تو میں اسے جہنم میں پھینک دوں گا)، جبکہ ابو ہلال عسکری کی رائے ہے کہ کبریاء کا مطلب عزت اور حکومت ہے، کبر سے اس کا تعلق نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ"[4] (اور ملک میں بڑائی تم دونوں کے لئے ہو جائے) یعنی حکومت، اقتدار اور غلبہ ہے[1]۔

ب- عُجب:

۳- کسی چیز پر عجب، اس پر فخر اور خوشی کی زیادتی ہے، کہا جاتا ہے، "فلان معجب بنفسه"، جبکہ وہ اپنی خصلتوں پر مسرور ہو اور عجب کا کبر سے کوئی تعلق نہیں ہے، علی بن عیسی نے کہا: نفس کا کسی ایسی فضیلت پر یقین رکھنا جو اس میں ہونا چاہئے لیکن نہ ہو عجب ہے[2]، لیکن یہ کبر تک لے جاتا ہے، اس لئے کہ یہ کبر کا ایک سبب ہے[3]۔

ابن حجر ہیتمی نے کہا: عجب نعمت کو عظیم سمجھنا اور اسی پر متوجہ رہنا اور اللہ کی طرف اس کی نسبت کرنے کو بھول جانا ہے[4]۔

ابوحامد غزالی نے ذکر کیا ہے اور ابن قیم جوزی نے ان کی موافقت کی ہے کہ کبر اور عجب میں ایک فرق ہے، وہ کہتے ہیں کہ عجب خود پسند شخص کے علاوہ کا تقاضا نہیں کرتا ہے، حتی کہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ انسان تنہا پیدا کیا گیا ہے، تو یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ وہ خود پسند ہوگا، لیکن یہ تصور نہیں ہو سکتا کہ وہ متکبر ہوگا، الا یہ کہ اس کے ساتھ دوسرا شخص ہو اور وہ خود کو اس سے بڑا سمجھے[5]۔

ج- جبر:

۴- جبر غلبہ کے ساتھ بڑا سمجھنا ہے، جبروت کا لفظ جبر سے زیادہ بلیغ ہے، اس لئے کہ واؤ اور تا مبالغہ کے لئے ہیں، جیسے ملک اور

---

(۱) حدیث: "الكبر بطر الحق وغمط الناس" کی روایت مسلم (۱/ ۹۳) نے کی ہے، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۶۳، مختصر منہاج القاصدین رص ۲۴۶۔

(۲) سورۂ الجاثیہ/ ۳۸۔

(۳) حدیث: "قال الله: الكبرياء ردائي......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۵۰، ۳۵۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل صحیح مسلم (۴/ ۲۰۲۳) میں ہے۔

(۴) سورۂ یونس/ ۷۸۔

---

(۱) الفروق فی اللغہ لابی ہلال العسکری ص ۲۴۱، المفردات للراغب الأصفہانی، جامع البیان للطبری ۱/ ۲۲۸۔

(۲) الفروق فی اللغہ ص ۲۴۳۔

(۳) مختصر منہاج القاصدین ص ۲۵۴۔

(۴) الزواجر عن اقتراف الکبائر ص ۴۷۔

(۵) إحیاء علوم الدین ۳/ ۲۳۳، مختصر منہاج القاصدین ص ۲۴۷۔

ملکوت (۱)، نووی نے کہا: جبروت کبر، بڑائی، برتری اور غلبہ ہے، جبار وہ شخص ہے جو متکبر، لالچی اور بداخلاق ہو (۲)، دوسرے پر غالب شخص کو بھی "جبار" کہا جاتا ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے کہا: "نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ" (۳) (ہم خوب جانتے ہیں جو کچھ یہ کہہ رہے ہیں اور آپ ان پر جبر کرنے والے (بنا کر) نہیں (بھیجے گئے) ہیں)، ابن کثیر نے ابوعمران جونی اور قتادہ سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں حضرات نے کہا: جباروں کی نشانی ناحق قتل کرنا ہے (۴)۔

راغب اصفہانی نے کہا: جبار وہ ہے جو اپنی کمی کی تلافی کرنے کے لئے ایسی بلند مقامی کا دعوی کرتا ہے جس کا وہ مستحق نہیں (۵)، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: "وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ" (۶) (اور انہوں نے فیصلہ چاہا اور ہر سرکش ضدی نامراد ہوا)، کبر جبر سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کبر گناہ کبیرہ ہے، ذہبی نے اس کا تذکرہ کیا ہے (۷)۔

قرطبی نے آیت کریمہ: "وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ" (۸) (اور عورتیں اپنے پیر زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہو جائے) کی تفسیر میں کہا ہے: مردوں میں سے جو اپنی چپل بجائے، اگر عجب میں ایسا کرے تو حرام ہے، اس لئے کہ عجب کبیرہ گناہ ہے (۱)، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: **"لایدخل الجنة من کان فی قلبه مثقال ذرة من کبر"** (۲)، جس شخص کے دل میں رائی کے دانہ کے برابر کبر ہو وہ جنت میں داخل نہیں ہوگا، آپ ﷺ کا جملہ "مثقال ذرة" کم اور زیادہ کبر دونوں کو شامل ہے، پس کبر کی رخصت نہیں ہوگی خواہ کتنا ہی معمولی ہو، شوکانی نے کہا: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کبر جنت میں داخل ہونے سے مانع ہے، اگرچہ وہ انتہائی کم ہو (۳)۔

اگر کبر نفسیاتی وصف ہو، یعنی کسی نیک خصلت میں دوسرے پر بڑائی کا قصد ہو تو اس کبر یعنی تکبر کی یا تو ضرورت ہوگی، یا ضرورت نہ ہوگی۔

اگر اس کی ضرورت ہو تو یہ محمود ہوگا، جیسے ظالمین پر اور دشمنان خدا کفار و محاربین وغیرہ پر تکبر، اسی لئے جنگ میں دشمن کو دہشت زدہ کرنے کے لئے گھمنڈ کرنا جائز ہے (۴)۔

اگر اس کی ضرورت نہ ہو تو یا تو اس کے اندر تکبر کی نیت بھی ہوگی یا تکبر کی نیت نہیں ہوگی، اگر تکبر کی نیت ہو تو وہ کبیرہ گناہ ہے، اور اگر تکبر کی نیت نہ ہو تو وہ عمل یا تو متکبرین کا شعار ہوگا یا نہیں، اگر وہ عمل متکبرین کے شعار میں سے ہو جیسے منہ ٹیڑھا کرنا، مٹک کر چلنا، ازار نیچے لٹکانا وغیرہ تو یہ عمل مکروہ ہوگا، اور اگر وہ عمل متکبرین کا شعار نہ ہو، جیسے ٹیک لگا کر کھانا کھانا، آستین چڑھانا وغیرہ تو اس میں کوئی حرج

(۱) الفروق فی اللغہ/ ۲۴۲۔
(۲) تحریر التنبیہ لیحیی بن شرف النووی ص ۳۵۵، ۳۵۹ تحقیق محمد رضوان وفائز الدایہ، طبع دار الفکر ۱۴۱۰ھ دمشق۔
(۳) سورۂ ق/ ۴۵۔
(۴) تفسیر ابن کثیر ۴/ ۹۷ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔
(۵) المفردات مادہ: "جبر"۔
(۶) سورۂ ابراہیم/ ۱۵۔
(۷) الکبائر للذہبی رص ۷۶۔
(۸) سورہ نور/ ۳۱۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن لمحمد بن أحمد الأنصاری القرطبی ۱۲/ ۲۳۸ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔
(۲) حدیث: "لا یدخل الجنة......" کی روایت مسلم (۱/ ۹۳) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔
(۳) نیل الأوطار لمحمد بن علی الشوکانی ۲/ ۱۰۹ طبع دار الجیل بیروت۔
(۴) الروض المربع بحاشیہ ابن القاسم العاصمی ۱/ ۵۱۵۔

نہیں ہے، فتاوی ہندیہ میں کہا ہے: حاصل یہ ہے کہ جو کوئی عمل تکبر کے طور پر ہو وہ مکروہ ہوگا، اور اگر کسی ضرورت یا حاجت کی وجہ سے ہو تو مکروہ نہیں ہوگا (١)، اس لحاظ سے اگر کوئی شخص عمدہ اور خوبصورت کپڑے تکبر کی نیت کے بغیر پہنے تو اس پر گناہ نہیں ہوگا، شوکانی نے کہا: میرے علم کے مطابق اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے (٢)، بلکہ اگر کوئی شخص عمدہ کپڑے تکبر کی نیت سے نہیں بلکہ اس نیت سے پہنے کہ جب وہ لوگوں کو نیک باتوں کا حکم دے گا اور بری باتوں سے روکے گا تو سامعین کے دلوں میں اس کی ایک وقعت ہوگی، تو اس پر اسے ثواب ملے گا، شوکانی نے کہا: اعمال کا دارومدار نیت پر ہے، پس جس شخص کو عمدہ کپڑے پہننے میں تکبر سے اطمینان نہ ہو اس کا تواضع اور کسر نفس کی خاطر معمولی کپڑا پہننا ایسے نیک مقاصد میں سے ہے جس پر اجر وثواب ملتا ہے، اور جب نفس کے اندر تکبر آمیز بڑائی درآنے کا اندیشہ نہ ہو تو دینی مقاصد کی خاطر عمدہ کپڑے پہننا جیسے ان لوگوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر مقصود ہو، جو باحیثیت لوگوں کی طرف ہی متوجہ ہوتے ہیں تو یہ بھی باعث اجر ہے، البتہ اس میں یہ قید ضروری ہے کہ لباس ایسا ہو جو شرعاً حلال ہو (٣)۔

کبر کے مظاہر:

٦ - کبر انسان کے اندر ایک نفسیاتی وصف ہے، اس کے بے شمار مظاہر ہیں (٤) ان میں سے چند یہ ہیں:

الف - منہ ٹیڑھا کرنا، یعنی گردن گھمانا اور تکبر کی وجہ سے نفرت سے منہ پھیر لینا (١)، یہ متکبرین کی صفات میں سے ہے، اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا، چنانچہ ارشاد باری ہے: "**وَلاَ تُصَعِّرْ خَدَّکَ لِلنَّاسِ وَلاَ تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا، إِنَّ اللّٰهَ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ**" (٢) (اور لوگوں سے اپنا رخ مت پھیر اور زمین پر اکڑ کر مت چل، بے شک اللہ کسی تکبر کرنے والے فخر کرنے والے کو پسند نہیں کرتا)۔

ب - مٹک کر چلنا، یعنی رفتار میں بڑائی اور تکبر ظاہر کرنا، یہ حرام ہے، ارشاد ہے: "**وَلاَ تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّکَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُوْلاً، كُلُّ ذٰلِکَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّکَ مَكْرُوْهًا**" (٣) (اور نہ زمین پر اترا کر چلا کر، تو نہ زمین کو پھاڑ سکتا ہے اور نہ پہاڑوں کی لمبائی کو پہنچ سکتا ہے، یہ سارے برے کام تیرے پروردگار کے نزدیک بالکل ناپسند ہیں) اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**بينما رجل يمشي في حلة تعجبه نفسه مرجل شعره إذ خسف الله به، فهو يتجلجل إلى يوم القيامة**" (٤) (ایک شخص اپنے لباس میں مگن وخوش چلا جارہا تھا، اپنے بال آراستہ کر رکھا تھا کہ اچانک اللہ نے اسے زمین میں دھنسا دیا، تو وہ قیامت تک دھنستا رہے گا)۔

اور گھمنڈ جس طرح عمدہ لباس سے ہوتا ہے اسی طرح گھروں کے بستر اور عمدہ گاڑیوں کی سواری سے بھی ہوتا ہے، فتاوی ہندیہ میں ہے:

---

(١) الفتاوی الہندیہ ٣٥٩/٥ طبع دار إحیاء التراث العربی طبع سوم بیروت ١٤٠٠ھ۔

(٢) نیل الأوطار ١٠٩/٢، نیز دیکھئے: الفتاوی البزازیہ لابن البزاز الکردری ٣٦٨/٦ مطبوعہ بہامش الفتاوی الہندیہ، الفتاوی الہندیہ ٣٣٦/٥۔

(٣) نیل الأوطار ١١٠/٢۔

(٤) إحیاء علوم الدین ٣٢٣/٣۔

(١) المفردات للراغب الأصفہانی۔

(٢) سورۂ لقمان/١٨۔

(٣) سورۂ إسراء/٣٧، ٣٨۔

(٤) حدیث: "بينما رجل يمشي في حلة تعجبه نفسه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٢٥٨/١٠) اور مسلم (١٦٥٣/٣) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

دروازہ پر پردہ لٹکانا مکروہ ہے، کیونکہ وہ زینت اور تکبر ہے[(۱)]۔

البتہ جنگ میں تکبر کی رخصت ہے جیسا کہ گذرا۔

ج- اپنے سے کم درجہ کے لوگوں کے ساتھ ہم نشینی سے گریز، جیسا کہ مشرکین نے رسول اللہ ﷺ کے غریب اصحاب حضرت سلمانؓ، حضرت صہیبؓ، حضرت بلالؓ اور حضرت خبابؓ وغیرہ کے ساتھ بیٹھنے سے گریز کیا تھا، اور رسول اللہ ﷺ سے کہا تھا: اگر آپ ان لوگوں کو اپنے پاس سے ہٹا دیں تو ہم آپ کے پاس آ سکتے ہیں اور آپ کی مجلس میں بیٹھ سکتے ہیں، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: "**كنا مع النبي ﷺ ستة نفر، فقال المشركون للنبي ﷺ: اطرد هؤلاء لا يجترئون علينا، قال: وكنت أنا وابن مسعود ورجل من هذيل وبلال ورجلان لست أسميهما، فوقع في نفس رسول الله ﷺ ما شاء الله أن يقع، فحدث نفسه، فأنزل الله عزوجل: وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ**"[(۲)] (ہم چھ افراد نبی کریم ﷺ کے پاس تھے، مشرکین نے نبی کریم ﷺ سے کہا: ان لوگوں کو ہٹا دیجئے، تاکہ یہ ہم پر جرأت نہ کریں، راوی کہتے ہیں: میں، ابن مسعودؓ، قبیلۂ ہذیل کا ایک شخص، بلال اور دو مزید افراد تھے جن کے نام مجھے نہیں معلوم، رسول اللہ ﷺ کے دل میں اللہ نے جو چاہا خیال گزرا، آپ نے دل میں سوچا، تو یہ آیت نازل ہوئی: "**وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ**" (اور ان لوگوں کو نہ نکالئے جو اپنے پروردگار کو صبح و شام پکارتے ہیں، خاص اسی کی رضا کا قصد کرتے ہوئے))۔

ساتھ بیٹھنے سے گریز کرنے میں ملاقات سے گریز کرنا بھی داخل ہے، اس لئے کہ جو شخص تکبراً کسی کے ساتھ بیٹھنے سے گریز کرے گا، وہ اس سے ملاقات کرنے سے بھی گریز کرے گا[(۱)]۔

د- مال یا منصب وغیرہ میں اپنے سے کم درجہ شخص کو حقیر سمجھتے ہوئے اس کے ساتھ سلام یا مصافحہ سے گریز کرنا۔

ھ- اس طرح چلنا کہ اس کے متبعین پیچھے پیچھے چلیں: یہ مکروہ ہے کہ کوئی شخص اس طرح چلے کہ اس کے پیچھے اس کے متبعین یعنی فوجی، تلامذہ یا حمایتی لوگ چل رہے ہوں، بشرطیکہ اس سے تکبر مقصود ہو[(۲)]۔

و- اپنے متبعین کے ساتھ سوار ہو کر چلنا: یہ مکروہ ہے کہ کوئی شخص تکبر کے ارادہ سے اس طرح سوار ہو کر چلے کہ اس کے لوگ اس کے ساتھ ساتھ پیدل چل رہے ہوں[(۳)]۔

ز- اپنے احترام کے لئے کھڑا ہونا پسند کرنا: اس کی دو صورتیں ہیں: اول: وہ بیٹھا ہو اور لوگ اس کے پاس کھڑے ہوں، یہ ممنوع ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من سره أن يتمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده من النار**"[(۴)] (جس شخص کو اس سے خوشی ہوتی ہو کہ لوگ اس کے سامنے کھڑے رہا کریں وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لے) یہ اہل عجم اور متکبرین کا طریقہ ہے۔

دوم: کسی انسان کی آمد پر کھڑا ہونا، سلف ایسا نہیں کرتے تھے، حضرت انسؓ نے فرمایا: "**لم يكن شخص أحب إليهم –أي إلى الصحابة– من رسول الله ﷺ، قال: وكانوا إذا**

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۹۔

(۲) حدیث سعد بن ابی وقاص: "كنا مع النبي ﷺ ستة نفر......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۷۸) نے کی ہے۔
سورۂ انعام/ ۵۲۔

(۱) مختصر منہاج القاصدین رص ۲۳۲۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۳/ ۳۳۲۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۰۔

(۴) حدیث: "من سره أن يتمثل له الرجال قياماً......" کی روایت ترمذی (۵/ ۹۱) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك"[1]

(صحابہ کرام کے نزدیک رسول اللہ ﷺ سے زیادہ محبوب کوئی نہیں تھا، لیکن آپ ﷺ کو دیکھ کر صحابہ کھڑے نہیں ہوتے تھے، کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ آپ ﷺ اسے ناپسند فرماتے ہیں)۔

علماء نے کہا ہے: والدین، امام عادل اور اہل فضل لوگوں کے لئے کھڑا ہونا مستحب ہے، اہل فضیلت کے درمیان یہ شعار بن چکا ہے، تو جو کوئی کسی ایسے شخص کے لئے کھڑا نہ ہو جو اس کا مستحق ہو تو بہت ممکن ہے کہ اس طرز عمل کو اہانت اور اس کے حق میں کوتاہی پر محمول کیا جائے اور اس کی وجہ سے کینہ پیدا ہو، لیکن کھڑے ہونے والے کے حق میں یہ استحباب اس بات سے مانع نہیں ہے کہ جس کے لئے کھڑا ہوا جا رہا ہے وہ اسے ناپسند کرے، اور یہ خیال رکھے کہ وہ اس کا اہل نہیں ہے[2]۔

ح- کھانے میں امتیاز کرنا: فتاوی ہندیہ میں ہے کہ انسان کے لئے یہ مکروہ ہے کہ درمیان کی روٹی کھائے اور کنارے کے حصے دوسرے کے لئے چھوڑ دے، اس لئے کہ اس میں تکبر ہے[3]، اسی طرح مکروہ ہے کہ سفید روٹی تو خود کھائے اور اپنے غلاموں کو گندمی رنگ کی کھلائے[4]۔

ط- ٹیک لگا کر کھانا: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تکبر کی نیت سے ٹیک لگا کر کھانا حرام ہے، اگر تکبر نہ ہو تو مکروہ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء نے مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ یہ متکبرین کا عمل ہے، اور یہ اصلاً عجم کے بادشاہوں کا عمل تھا، الا یہ کہ انسان کے ساتھ کوئی ایسا مانع موجود ہو کہ اس کے ساتھ ٹیک

(۱) حدیث: "لم يكن شخص أحب إليهم......" کی روایت ترمذی (۹۰/۵) نے کی ہے، اور کہا: اس سند سے حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

(۲) مختصر منہاج القاصدین ص ۲۳۰۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳۳۶/۵۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۳۳۹/۵۔

لگائے بغیر کھانا نہ کھا سکتا ہو تو اس کے لئے یہ مباح ہوگا، بعض دوسرے فقہاء نے اسے مباح قرار دیا ہے، بعض سلف سے ٹیک لگا کر کھانے کا جواز منقول ہے، جبکہ ابراہیم نخعی نے سلف سے نقل کیا ہے کہ وہ ٹیک لگا کر کھانے کو ناپسند کرتے تھے، لیکن اس کی علت ان کا یہ اندیشہ تھا کہ پیٹ نکل آئے گا[1]، اس سلسلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**إني لا آكل متكئا**"[2] (میں ٹیک لگا کر نہیں کھاتا ہوں)۔

ی- درندہ جانوروں کی کھال پہننا: درندہ جانور جیسے چیتے اور درندوں کی کھالوں کو تکبر کے طور پر پہننا حرام ہے[3]، اور جب ان کو پہننا حرام ہے تو تکبر کے طور پر انہیں ایسے گھروں میں بچھانا بھی حرام ہے جن میں وہ مہمانوں کا استقبال کرتا ہو، لیکن اس کو مصلی بنانے اور زین پر چڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے[4]۔

ک- ٹخنوں سے نیچے تک کپڑے کو لٹکانا: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تکبر اور گھمنڈ میں ٹخنوں سے نیچے تک کپڑے لٹکانا حرام ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة**"[5] (جو شخص تکبر میں اپنے کپڑوں کو گھسیٹتا پھرے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی طرف نظر نہیں فرمائے گا)۔ اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ضرورت کی وجہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳۳۷/۵، نیل الأوطار ۴۴/۹، ۴۵۔

(۲) حدیث: "إني لا آكل متكئا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۴۰/۹) نے حضرت ابوجحیفہؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن القاسم العاصمی علی الروض المربع ۵۱۵/۱ طبع سوم ۱۴۰۵ھ۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۳۳۳/۵، اور المصباح میں ہے: وثر الشيء (پیش کے ساتھ) وثارةً: نرم ہوا، اسی سے (میثرة) السرج ہے۔

(۵) حدیث: "من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۵۴/۱۰) اور مسلم (۱۶۵۲/۳) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

سے ٹخنوں سے نیچے کپڑے لٹکانا مباح ہے، جیسے یہ کہ کسی کی پنڈلی پتلی ہو[1]، لہذا جب تک دھوکہ مقصود نہ ہو کراہت نہیں ہوگی۔

تکبر وگھمنڈ اور ضرورت کے بغیر ٹخنوں سے نیچے کپڑے لٹکانے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے[2]۔

ل- پسینہ اور وضو کے پانی کو کپڑے سے پوچھنا: حنفیہ نے اسے مکروہ بتایا ہے کہ کوئی شخص اپنا مخصوص تولیہ ساتھ ہی رکھے جس سے وہ اپنا پسینہ پوچھے اور اپنے اعضاء سے وضو کا پانی خشک کرے یا اس میں ناک صاف کرے، بشرطیکہ ایسا تکبر کی نیت سے کرے، لیکن اگر تکبر کی نیت نہ ہو تو کوئی کراہت نہیں ہے[3]۔

تکبر کا علاج:

۷- ابن قیم جوزی نے فرمایا: تکبر ہلاک کرنے والی چیزوں میں سے ہے اور اس کا علاج فرض عین ہے، اس کے علاج کے دو طریقے ہیں:

اول: اس کی جڑ کاٹ دی جائے اور اس کے درخت کو اکھاڑ دیا جائے، اس طرح کہ انسان اپنی ذات کو اور اپنے رب کو پہچان لے، اگر انسان اپنی ذات کو اچھی طرح پہچان لے تو وہ سمجھ لے گا کہ ہر ذلیل سے بڑھ کر ذلیل وہ خود ہے، اور اس کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ اپنے اصل وجود پر غور کرے کہ کس طرح وہ عدم کے بعد مٹی سے وجود میں آیا، پھر اس نطفہ سے بنا جو پیشاب کے مقام سے نکلتا ہے، پھر خون کے لوتھڑے سے پھر گوشت کے لوتھڑے سے بنا، تب جا کر وہ ایک قابل ذکر چیز بنا جبکہ وہ محض ایسا بے جان جماد تھا جو نہ سن سکتا تھا نہ دیکھ سکتا تھا، جس میں نہ حس تھی اور نہ حرکت، اس طرح اس کا آغاز ہی زندگی سے قبل موت سے ہوا، اور طاقت سے قبل ضعف سے ہوا اور غنی سے قبل فقر سے ہوا، اسی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اللہ نے فرمایا: "مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، مِنْ نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ ثُمَّ السَّبِيْلَ يَسَّرَهُ"[1] ((اللہ نے) اسے کس (حقیر) چیز سے پیدا کیا، نطفہ سے اسے پیدا کیا، پھر اسے انداز (مناسب) سے بنایا، پھر اس کے لئے راستہ آسان کر دیا) اور فرمایا: "فَجَعَلْنٰهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا"[2] (پھر ہم نے اسے سننے والا اور دیکھنے والا بنایا)، پس اللہ نے اس کو موت کے بعد زندگی عطا فرمائی، اس کی بہترین صورت بنائی اور اس کو دنیا میں بھیجا، یہاں اسے کھلایا، پلایا، پہنایا، ہدایت دی، اور طاقت ور بنایا، تو جس شخص کے آغاز کی یہ حالت ہو اس کے اندر کس بنیاد پر تکبر اور فخر پیدا ہوسکتا ہے؟!!

پھر اس کے بعد بھی اگر اسے ہمیشہ باقی رہنے کا اختیار ملا ہوتا تو سرکشی کرنے کی ایک وجہ ہوتی، لیکن اس پر تو اللہ نے متضاد اخلاط کو اور خطرناک امراض کو مسلط فرما دیا ہے کہ جیسے ہی اس کی تعمیر ونشو ونما مکمل ہوتی ہے اچانک وہ گرنا اور ڈھہنا شروع ہوجاتا ہے، وہ اپنے لئے نہ نفع کا مالک ہے اور نہ نقصان کا، وہ ایک چیز کو یاد کرتا ہے پھر اچانک اسے بھول جاتا ہے، کسی چیز سے لذت آشنا ہوتا ہے تو اسے ختم کر دیتا ہے، کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے لیکن اسے حاصل نہیں کر پاتا، پھر اسے اطمینان نہیں رہتا کہ کب اچانک اس کی زندگی چھین لی جائے۔

یہ اس کی درمیانی حالت ہے، وہ اس کے آغاز کی حالت تھی، آخری حالت وہ موت ہے جو اسے پھر ویسا ہی بے جان جمادات

(۱) شرح منتہی الإرادات للبہوتی ۱/۱۴۹ طبع دار الفکر، الروض المربع ۱/۵۱۶۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/۵۸۵ طبع سوم، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۳۳، نیل الأوطار ۲/۱۱۲، عون الباری لصدیق بن حسن بن علی الحسینی القنوجی طبع قطر ۱۴۰۴ھ۔
(۳) الہدایہ شرح بدایۃ المبتدی لعلی المرغینانی ۴/۸۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الفتاوی البزازیہ ۶/۳۶۹، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۳۳۔

(۱) سورۂ عبس/۱۸، ۲۰۔
(۲) سورۂ انسان/۲۔

بنا دیتی ہے جیسا وہ پہلے تھا، پھر اسے مٹی میں ڈال دیا جاتا ہے، جہاں وہ ایک بدبودار لاش بن جاتا ہے، اس کے اعضاء بوسیدہ ہوجاتے ہیں، اس کی ہڈیاں گل جاتی ہیں، اور کیڑے اس کے اعضاء کو کھانے لگ جاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ ایسی مٹی بن جاتا ہے جس سے کوزے بنائے جاتے ہیں، اور عمارتیں تعمیر کی جاتی ہیں، پھر طویل بوسیدگی کے بعد اس کے متفرق اجزاء جمع کئے جائیں گے اور اس کو حساب کے لئے لے جایا جائے گا۔

دوم: جس شخص کے اندر نسب کی وجہ سے تکبر ہو، اسے جان لینا چاہئے کہ یہ تو دوسرے کے کمال پر فخر کرنا ہے، پھر وہ اپنے باپ دادا کے بارے میں سوچے، کہ باپ ایک ناپاک نطفہ ہے، اور دادا مٹی ہو چکے ہیں۔

اور جس کو حسن وجمال کی وجہ سے تکبر آئے اسے چاہئے کہ عقلمندوں کی طرح اپنے اندرون پر نظر ڈالے، جانوروں کی طرح اپنے ظاہر کو نہ دیکھتا رہے۔

اور جس کسی کو طاقت کی وجہ سے تکبر ہو اسے اچھی طرح یاد کرلینا چاہئے کہ اگر کسی تکلیف دہ نس کے مرض میں وہ مبتلا ہوجائے وہ تو ہر بے بس سے بڑھ کر بے بس ہوجائے گا، اور اگر کوئی کانٹا اس کے پاؤں میں چبھ جائے تو اس کو بے بس بنادے گا اور اگر ایک مچھر اس کے کان میں چلا جائے تو اسے بے چین کر کے رکھ دے گا۔

اور جس شخص کے اندر دولت وغنیٰ کا تکبر ہو اسے یاد کرنا چاہئے کہ یہودیوں میں سے کچھ لوگ اس سے زیادہ غنی تھے، تو ایسے شرف کا کیا حاصل جو اس سے پہلے یہود کو حاصل رہا ہو، اور جسے ایک لمحہ میں چور اڑا لے جائے، پھر وہ ذلیل ومحتاج رہ جائے، اور اگر کسی کو علم کی وجہ سے گھمنڈ ہو تو اسے جان لینا چاہئے کہ اللہ کی حجت اس پر جاہل کے مقابلہ میں زیادہ مکمل ہے، اور اس ذمہ داری کا اندازہ لگائے جو اس پر عائد ہورہی ہے، اس کی سنگینی دوسروں سے بڑھی ہوئی ہے جس طرح اس کا مقام دوسروں سے بڑھ کر ہے۔

اسے یہ بھی جان لینا چاہئے کہ تکبر ذات باری کے علاوہ کسی کے لئے زیبا نہیں ہے، اور اگر وہ تکبر کرے گا وہ اللہ کے نزدیک ناپسندیدہ ومبغوض ہوگا، اللہ تعالیٰ کو اس کی طرف سے تواضع کرنا پسند ہے، اسی طرح ہر سبب تکبر کا علاج اس کے نقیض کے ذریعہ کرے، اور تواضع اختیار کرے [1]۔

(۱) مختصر منہاج القاصدین ر ۲۵۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

کتاب

تعریف:

۱-کتاب لغت میں کتب کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "کتب الشئ یکتبہ کتبا و کتابا و کتابة" اس کا استعمال کئی معانی میں ہوتا ہے، چند معانی درج ذیل ہیں:

الف- یکجا لکھی ہوئی چیز کا نام کتاب ہے، یہ معنی ازہری نے بیان کیا ہے۔

ب- کتاب اس تحریر کا نام ہے جو انسان لکھتا ہے اور دوسرے کے پاس بھیجتا ہے۔

ج-مکتوب اور جو کچھ اس میں لکھا گیا ہے اس کا نام ہے۔

د-اللہ تعالی کی طرف سے نازل کردہ کتاب پر بولا جاتا ہے، اس میں قرآن، توریت اور انجیل شامل ہوں گے۔

ھ-تمام صحیفوں کے مجموعہ کو کتاب کہتے ہیں [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں کتاب وہ ہے جو مسائل پر مشتمل ہو خواہ کم ہوں یا زیادہ، خواہ ایک فن کے مسائل ہوں یا کئی فنون کے [۲]۔

اہل اصول کے نزدیک کتاب قرآن کریم ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ" [۳]، فقہاء اس معنی میں استعمال کرتے ہیں چنانچہ استدلال میں کہتے ہیں: اس کی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) الکلیات للکفوی ۲/ ۳۸٦۔
(۳) سورۂ نحل/ ۸۹۔

دلیل کتاب وسنت ہے [۱]، حنفیہ کے نزدیک کتاب کا اطلاق امام قدوری کی مختصر پر ہوتا ہے، فقہاء کے نزدیک حکمی کتاب وہ ہے جس میں کسی غائب کے خلاف گواہان کی گواہی بغیر فیصلہ کے لکھی جاتی ہے، تاکہ جس قاضی کے نام وہ تحریر لکھی گئی ہے وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے، "اسے کتاب القاضی إلی القاضی" کہتے ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سجل:

۲-لغت میں "السجل" کے معنی کتاب العہد (معاہدہ نامہ) وغیرہ اور کتاب القاضی ہیں، اس کی جمع سجلات ہے، کہتے ہیں: "أسجلت للرجل إسجالاً" میں نے اس کے لئے کتاب لکھی، "سجل القاضی" کا مطلب ہے قاضی نے فیصلہ کیا، حکم دیا اور رجسٹر میں اپنا فیصلہ درج کیا [۳]۔

اصطلاح میں سجل قاضی کی اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں اس کا فیصلہ ہوتا ہے، حصکفی نے کہا: یہ فقہاء کے عرف میں ہے اور ہمارے عرف میں سجل وہ بڑی کتاب ہے جس میں لوگوں کے واقعات درج کئے جاتے ہیں۔

پس سجل کا لفظ کتاب سے خاص ہے، اس لئے کہ سجل مخصوص کتاب کے لئے بولتے ہیں [۴]۔

ب-دفتر:

۳-دفتر لغت میں حساب کا رجسٹر ہے، دفتر ایک ساتھ کئی صحیفوں کے

(۱) دیکھئے: البحر المحیط ۱/ ۴۴۱۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۴) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۹۔

مجموعہ کو کہتے ہیں، دفتر ''دفاتر'' کا واحد ہے اس کا معنی کا پیاں ہے، یہ عربی لفظ ہے، ابن درید نے کہا: اس لفظ کا ''اشتقاق'' معلوم نہیں ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے [۲]۔

دفتر اور کتاب کے درمیان تعلق عموم اور خصوص مطلق کا ہے، دفتر کا لفظ کتاب سے عام ہے، دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ کتاب کے لفظ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ لکھی ہوئی چیز ہے اور دفتر کے لفظ سے نہیں معلوم ہوتا، کہا جاتا ہے: ''عندی دفتر بیاض'' (میرے پاس ایک سادہ دفتر ہے) یہ نہیں کہتے: ''عندي كتاب بياض'' (میرے پاس سادہ کتاب ہے) [۳]۔

ج-رسالہ:

۴-لغت میں ''رسالہ'' (راء پر زیر کے ساتھ) رسالہ (راء پر زبر کے ساتھ) کا اسم ہے، کہا جاتا ہے: "رَسِلَ رَسَلاً ورَسَالة" یہ باب سمع سے ہے، اور کہا جاتا ہے: ''أرسلت رسولا'' میں نے اسے ایک پیغام کے ساتھ بھیجا جسے وہ ادا کرے گا [۴]۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال کبھی پیغامبر [۵] کے معنی میں کرتے ہیں اور کبھی کتاب کے معنی میں کرتے ہیں [۶]۔

اس سے معلوم ہوا کہ کتاب اور رسالہ کے درمیان عموم اور خصوص کی نسبت ہے۔

(۱) المصباح المنیر ،لسان العرب۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، المدونہ ۴/ ۴۲۱۔
(۳) الفروق فی اللغۃ لابی ہلال العسکری ص ۲۴۱۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنیر ۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۷۵، المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۲۶۔
(۶) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۸۔

کتاب سے متعلق احکام:

کتاب سے چند احکام متعلق ہیں جو اس کے استعمال کے اعتبار سے الگ الگ ہیں، یہ درج ذیل ہیں:

اول: کتاب بمعنی خط: یعنی دوسرے کے پاس کوئی تحریر کسی معاملہ سے متعلق یا کسی چیز کے مطالبہ کے لئے بھیجنا، یہ استعمال فقہ کے متعدد ابواب میں آتا ہے، بعض درج ذیل ہیں:

قاضی کے نام قاضی کا خط:

۵-فقہاء کا مذہب ہے کہ قاضی اپنے پاس ثابت ہونے والے ثبوت وغیرہ کی بابت دوسرے قاضی کے نام خط بھیج سکتا ہے، البتہ شرائط اور لزوم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اور تفصیل اصطلاح ''قضاء'' (فقرہ/ ۴۹، ۵۲، ۵۳) میں ہے۔

شوہر کا اپنی بیوی کے نام طلاق کی تحریر بھیجنا:

۶-اگر شوہر اپنی بیوی کے نام اس کی طلاق کا خط لکھے تو اگر وہ بیوی کو لکھے: اے فلانہ، تجھ کو طلاق ہے، یا لکھے: اس کو طلاق ہے، تو فوراً طلاق واقع ہوجائے گی، خواہ خط بیوی کو ملے یا نہ ملے، اس مسئلہ پر فقہاء کا اتفاق ہے [۱]، لیکن مالکیہ اور شافعیہ نے کہا: جب کوئی اپنی زوجہ کو لکھتے وقت طلاق کی نیت کرتے ہوئے لکھے تو طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ مقصود کو سمجھانے میں تحریر بھی الفاظ کی طرح ایک طریقہ ہے اور اس کے ساتھ نیت وابستہ ہوگئی ہے، لیکن اگر وہ نیت نہ کرے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ تحریر میں فسخ حکایت اور قلم اور روشنائی کا تجربہ کرنے وغیرہ کا احتمال ہے، شافعیہ

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۹، الشرح الکبیر علی حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸۴، الخرشی ۴/ ۴۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۴، ۲۸۵، أسنی المطالب ۳/ ۲۷۷، المغنی ۷/ ۲۴۱۔

نے اضافہ کیا ہے کہ اگر لکھتے وقت وہ لکھی ہوئی تحریر پڑھے، تو طلاق صریح ہوجائے گی، لیکن اگر وہ کہے کہ نقل کرنے کی غرض سے طلاق کی نیت کے بغیر پڑھا تو اس سے قسم لے کر اس کی تصدیق کی جائے گی۔

مالکیہ میں سے ابن رشد نے کہا: اگر مشورہ طلب کرتے ہوئے یا تردد کے ساتھ لکھے، لیکن طلاق کی پختہ نیت کے ساتھ خط نکالے یا اس کی کوئی نیت نہ ہو تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے طلاق کی نیت کی، لیکن اگر بغیر پختہ عزم کے طلاق لکھے، بلکہ تردد کے ساتھ یا مشورہ طلبی کی صورت میں لکھے لیکن خط کو نہ نکالے یا تردد کے ساتھ نکالے تو طلاق واقع نہیں ہوگی الا یہ کہ خط بیوی کو پہنچ جائے، اگر نہ پہنچے تو طلاق واقع نہ ہوگی [۱]۔

اگر طلاق معلق ہو تو جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ اگر شوہر بیوی تک خط پہنچنے پر طلاق کو معلق کرے مثلاً لکھے کہ اگر تم تک یہ خط پہنچے تو تم کو طلاق، تو طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ خط بیوی کو پہنچ جائے، اس لئے کہ اس نے خط پہنچنے کی شرط پر وقوع طلاق کو معلق کیا ہے لہذا اس سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی جیسا کہ اگر وہ طلاق کو کسی اور شرط پر معلق رکھے [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک یہی حکم ہے اگر حرف شرط ''اِن'' ہو، اس لئے کہ حرف ''اِن'' شرط میں صریح ہے، لہذا طلاق اس وقت واقع ہوگی جب خط بیوی کو پہنچ جائے، لیکن جب حرف شرط ''اِذا'' ہو تو طلاق واقع ہونے کے وقت میں مالکیہ کا اختلاف ہے، دردیر، دسوقی اور خرشی کا مذہب ہے کہ طلاق فوراً واقع ہوجائے گی، جیسا کہ اگر وہ اپنی تحریر میں یوں کہے: تجھ کو طلاق ہے، یہ حکم اس لئے ہے کہ حرف شرط ''اِذا'' محض ظرف کے لئے ہے، لہذا طلاق فوری واقع ہوجائے گی

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۸۴، الخرشی ۴/ ۴۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵، المغنی ۷/ ۲۴۱۔

جیسے کہ کوئی شخص طلاق کو مستقبل پر مؤخر کرے۔

دسوقی نے مصطفیٰ رماصی سے نقل کیا ہے کہ اگر وہ لکھے: جب میرا خط تمہارے پاس پہنچے، تو اس صورت میں طلاق کا وقوع پہنچنے پر موقوف ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے اور پہنچنے پر موقوف ہونے کی رائے قوی ہے، کیونکہ ''اِذا'' میں شرط کا معنی ہے [۱]۔

شیخ علیش نے ''منح الجلیل'' میں اس قول کو ظاہر و مشہور قرار دیا ہے کہ طلاق فوری واقع نہیں ہوگی بلکہ خط پہنچنے پر طلاق موقوف رہے گی [۲]۔

طلاق کی تحریر کو مٹانا:

۷ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ پہنچنے پر معلق طلاق کی تحریر اگر مٹ جائے یا پسینہ وغیرہ کی وجہ سے وہ اس طرح بگڑ جائے کہ اس کا پڑھنا ممکن نہ ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی گرچہ خط پہنچ جائے، اس لئے کہ شرط خط کا پہنچنا ہے اور وہ نہیں پایا گیا، کیونکہ خط اس مضمون کا نام ہے جو اس میں لکھا گیا ہے [۳]۔

اگر صرف طلاق کی جگہ ختم ہوجائے اور مٹ جائے بقیہ حصہ پہنچ جائے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ اسے نہ تو مکمل خط پہنچا ہے اور نہ اس خط کا مقصود اصلی، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [۴]۔

حنفیہ نے کہا: اگر خط میں سے طلاق کا ذکر مٹا دے اور خط کو بھیج دے، اور اس میں اتنا کلام باقی رہے جو خط اور پیغام کہلا سکے تو طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ شرط یعنی خط کا بیوی کو پہنچنا پایا گیا [۵]۔

اگر جو کچھ خط میں ہے وہ مٹ جائے صرف طلاق کا ذکر رہ جائے،

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸۴، الخرشی ۴/ ۴۹۔

(۲) منح الجلیل ۲/ ۲۳۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵، المغنی ۷/ ۲۴۱۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵، المغنی ۷/ ۲۴۱۔

(۵) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۹۔

یا جو کچھ خط میں ہے اس کا کچھ حصہ پھٹ جائے اور صرف طلاق کا ذکر رہ جائے اور اسی کے مثل یہ ہے کہ خط کے ابتدائی اور آخری حصے جیسے تسمیہ اور تحمید نہ رہے اور خط کے مقاصد باقی رہ جائیں اور خط پہنچ جائے تو مقصود کے پہنچنے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے (۱)۔

بعض حنفیہ نے کہا: اگر تحریر طلاق کے علاوہ حصہ مٹا دے اور خط بھیج دے اور وہ اس کو مل جائے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اس کی بنیاد یہ ہے کہ محض طلاق پر مشتمل خط خط نہیں ہوگا، کمال ابن ہمام نے ''فتح القدیر'' میں یہ بات کہی ہے، پھر کہا ہے: یہ بات قابل غور ہے (۲)۔

۸ - تحریر سے طلاق واقع ہونے میں مذاہب کے اندر مختلف فروعات ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ نے کہا: کسی کاغذ پر لکھے: اگر تمہارے پاس میری یہ تحریر آئے تو تم کو طلاق ہے، پھر اس جملہ کو دوسرے خط میں نقل کرے یا دوسرے شخص کو اسے نقل کرنے کا حکم دے، اسے املاء نہ کرائے، پھر بیوی کے پاس دونوں خط پہنچے تو قضاءً اس پر دو طلاق واقع ہو جائے گی، اگر وہ اقرار کر لے کہ یہ دونوں اس کے خط ہیں یا بیوی اس پر دلیل قائم کر دے اور ان دونوں خطوط میں سے کوئی اس کے پاس پہنچ جائے تو دیانۃً ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسرا خط باطل ہو جائے گا۔

اگر کسی دوسرے شخص سے بیوی کی طلاق کی تحریر لکھوائے، اور وہ شوہر کو وہ تحریر سنائے، شوہر خط لے کر اس پر مہر لگائے، پتہ لکھے اور اسے اس کے پاس بھیج دے تو خط پہنچنے پر بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی، بشرطیکہ شوہر یہ اقرار کرے کہ یہ اس کا خط ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے اگر وہ اس شخص سے کہے کہ یہ خط اس کو بھیج دو، یا اس سے کہے: اس کی ایک نقل لکھو اور وہ اس کو بھیج دو۔

لیکن اگر شوہر انکار کرے اور تسلیم نہ کرے کہ یہ اس کا خط ہے اور نہ بیوی اس پر دلیل قائم کر سکے کہ یہ اس کا خط ہے، البتہ شوہر معاملہ کو صحیح صحیح بیان کر رہا ہو تو طلاق نہ قضاء واقع ہوگی نہ دیانۃً، اسی طرح ہر وہ خط جس کو شوہر نے نہ اپنے ہاتھ سے لکھا ہو اور نہ بول کر لکھوایا ہو اس سے طلاق نہ ہوگی جب تک یہ اقرار نہ کرے کہ یہ اس کا خط ہے (۱)۔

کسی شخص کی ایک بیوی ہو جس کا نام زینب ہو، پھر وہ دوسرے شہر میں عائشہ نامی ایک خاتون سے شادی کر لے، اور اس کی خبر زینب کو پہنچے تو وہ زینب سے خوف محسوس کرتے ہوئے اسے یہ لکھے کہ: تمہارے علاوہ اور عائشہ کے علاوہ جو بھی میری بیوی ہو اس کو طلاق ہے، پھر وہ ''اور عائشہ کے علاوہ'' کے الفاظ مٹا دے اور خط زینب کو بھیج دے تو عائشہ کو طلاق نہیں ہوگی، ابن عابدین نے کہا: اسے چاہئے کہ جو تحریر مٹائی ہے اس پر گواہ بنا لے تاکہ ایسا نہ ہو کہ صورت حال ظاہر ہو جائے اور قاضی عائشہ کی طلاق کا فیصلہ کر دے (۲)۔

حنفیہ نے کہا: اگر اپنی بیوی کو طلاق کی تحریر لکھے پھر تحریر کا انکار کر دے اور اس کے خلاف ثبوت مل جائے کہ اس نے اپنے ہاتھ سے تحریر لکھی تھی، تو قضاء دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، لیکن اگر اس نے طلاق کی نیت نہ کی ہو تو دیانۃً وہ اس کی بیوی باقی رہے گی، اور اگر اس کو لکھے: اما بعد، تم کو طلاق ہے ان شاء اللہ تعالی، تو اگر شرطیہ جملہ اس کی تحریر سے متصل لکھے تو طلاق نہیں ہوگی، اور اگر طلاق لکھے، پھر تھوڑی دیر رک کر لکھے: ان شاء اللہ تو طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ غائب شخص کے نام مکتوب الفاظ کی طرح ہے، اسی طرح خاصی

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵، أسنی المطالب ۳/ ۲۷۸، المغنی ۷/ ۲۴۱۔
(۲) فتح القدیر ۳/ ۴۰۴ شائع کردہ دار إحیاء التراث۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۹۔
(۲) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۹۔

کے ''فتاوی کبریٰ'' اور '' خلاصہ'' میں ہے [۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر لکھے: جب تمہارے پاس میرے اس خط کا نصف حصہ پہنچے، پھر اس کے پاس پورا خط پہنچ جائے تو طلاق ہوجائے گی، اگر عورت طلاق کی تحریر ملنے کا دعوی کرے اور شوہر انکار کردے تو قسم لے کر شوہر کی تصدیق کی جائے گی، اگر عورت ثبوت پیش کردے کہ یہ خط شوہر کی تحریر ہے تو یہ ثبوت اسی وقت سنا جائے گا جب گواہ اس کی تحریر کو دیکھ لے اور گواہی کے وقت کے لئے اسے اپنے پاس محفوظ کرلے۔

اور اگر یوں لکھے: جب تم میرا خط پڑھو گی تو تمہیں طلاق ہے، اور بیوی پڑھنے والی ہے، چنانچہ اس نے خط پڑھ لیا تو طلاق ہوجائے گی، کیونکہ شرط پائی گئی ہے۔

شربینی خطیب نے کہا: نووی کی عبارت دو امور کی متقاضی ہے: اول اس کو تلفظ کرنے کی شرط، کیونکہ قراءت (پڑھنے) میں تلفظ آتا ہے، لیکن امام نے اس بات پر اتفاق نقل کیا ہے کہ اگر بیوی خط کا مطالعہ کرے اور اس کے مضمون کو سمجھ لے تو طلاق ہوجائے گی خواہ وہ کسی لفظ کا تلفظ نہ کرے، دوم: پورے خط کو پڑھنے کی شرط ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ مقصد کو پڑھ لینا کافی ہے، جیسا کہ اذرعی نے بحث کی ہے، تو کچھ تحریر کو پڑھنے کا حکم کچھ تحریر کے پہنچنے کی طرح ہے، اور اگر بیوی کے سامنے خط پڑھا جائے تو اصح قول میں طلاق نہیں ہوگی، کیونکہ بیوی کے پڑھنے کے امکان کے باوجود اس کا پڑھنا نہیں پایا گیا، اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ طلاق ہوجائے گی، اس لئے کہ مقصود خط کے مضمون سے اس کو آگاہ کرنا ہے، اور یہ پالیا گیا، اور اگر وہ پڑھنا نہ جانتی ہو اور شوہر اس بات کو جانتا ہو پھر اس کے سامنے خط پڑھا جائے تو طلاق ہوجائے گی، اس لئے کہ ان پڑھ کے حق میں پڑھنے کا مطلب خط کے مضمون سے آگاہی حاصل کرنا ہے، اور یہ بات پائی گئی، پڑھنے والی کا حکم اس کے برخلاف ہے، لیکن اگر شوہر کو بیوی کے حال کا علم نہ ہو تو ''الروضہ'' اور اس کی اصل میں راجح قول کے مطابق طلاق نہیں ہوگی۔

اور اگر طلاق کو خط کے پہنچنے پر معلق کرے، پھر طلاق کے پہنچنے پر معلق کرے، پھر خط پہنچ جائے تو دو طلاق واقع ہوجائیں گی [۱]۔

حنابلہ نے کہا اگر وہ اپنی بیوی کو لکھے: '' جب تمہارے پاس میری طلاق پہنچے تو تمہیں طلاق ہے، پھر اس کو لکھے: جب تمہارے پاس میرا خط پہنچے تو تمہیں طلاق ہے، پھر اس کے پاس خط پہنچے تو اسے دو طلاق پڑے گی، اس لئے کہ خط کے پہنچنے میں دونوں صفتیں پائی گئیں، اور اگر کہے کہ میری مراد یہ تھی کہ جب تمہارے پاس میرا خط پہنچے تو تمہیں وہی طلاق واقع ہوگی جس طلاق کو میں نے معلق کیا تھا، تو دیانۃً اس کی بات مانی جائے گی، لیکن کیا فیصلہ میں بھی اس کا قول قبول کیا جائے گا اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں [۲]۔

اور اگر اپنی بیوی کو لکھے: تمہیں طلاق ہے، پھر دوات سے قلم میں روشنائی لے کر لکھے: جب تمہارے پاس میرا خط پہنچے، یا اس کو کسی شرط پر معلق کرے یا استثناء کرے، اور وہ طلاق لکھنے کی حالت میں اس شرط کا ارادہ رکھتا تھا تو فی الحال اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اس نے فی الحال طلاق کی نیت نہیں کی، بلکہ دوسرے وقت میں طلاق کی نیت کی ہے، لیکن اگر وہ کسی شرط پر معلق کئے بغیر فی الحال طلاق کی نیت کرے تو فوراً طلاق واقع ہوجائے گی، اگر کچھ بھی نیت نہ کرے، اور ہم یوں کہیں کہ مطلق سے طلاق واقع ہوجاتی ہے، تو ہم دیکھیں گے کہ اگر کسی ضرورت یا عادت کی وجہ سے روشنائی لینا ہو تو شرط کے

(۱) فتح القدیر ۳/ ۴۰۴ شائع کردہ دار إحیاء التراث۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵۔

(۲) المغنی ۷/ ۲۴۱۔

پائے جانے سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ اگر وہ کہے: تمہیں طلاق ہے، پھر اس کی سانس رک جائے، یا کوئی اور چیز ایسی پیش آ جائے جس سے آواز رک جاتی ہے اور وہ اس وجہ سے خاموش ہو جائے، پھر کسی شرط کا ذکر کرے تو طلاق اس پر معلق ہوگی، لہٰذا تحریر میں (یہ حکم) بدرجہ اولی ہوگا۔

لیکن اگر ضرورت یا عادت کے بغیر روشنائی لے تو طلاق واقع ہو جائے گی، جیسے: تمہیں طلاق ہے، کہنے کے بعد بلا ضرورت خاموش ہو جائے پھر کوئی شرط بیان کرے (تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی)۔

اور اگر کہے: میں نے شرط کے ارادے کے ساتھ طلاق لکھی ہے تو ہمارے اصحاب کے قول کا تقاضہ یہ ہے کہ شرط سے قبل طلاق واقع نہیں ہوگی، البتہ دیانۃً اس کی بات مانی جائے گی، لیکن کیا فیصلہ میں بھی اس کا قول قبول کیا جائے گا، اس میں دو روایتیں ہیں [1]۔

حنابلہ نے تحریر طلاق کو ثابت کرنے کے لئے شہادت کی شرط لگائی ہے، "المغنی" میں ہے: طلاق کی تحریر اسی وقت ثابت ہوگی جب دو عادل گواہ بتائیں کہ یہ اس کی تحریر ہے، امام احمد نے حرب کی روایت میں ایسی خاتون کے بارے میں کہا جس کے پاس اس کے شوہر کی طرف سے طلاق کا خط اس کی تحریر میں اس کی مہر کے ساتھ آیا: وہ خاتون (دوسری) شادی نہیں کرے گی جب تک کہ اس کے پاس عادل گواہ گواہی نہ دے دیں، امام احمد سے پوچھا گیا کہ اگر خط لانے والا گواہی دے دے، فرمایا: نہیں، جب تک کہ دو گواہ نہ ہوں، لہٰذا تنہا خط لانے والے کا قول قبول نہیں کیا جائے گا جب تک کہ اس کے ساتھ دوسرا شخص گواہی نہ دے، اس لئے کہ حقوق کو ثابت کرنے والی تحریریں دو گواہان کے بغیر ثابت نہیں ہوتی ہیں، جیسے قاضی کی تحریر، امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ عورت کے سامنے دو گواہان کی گواہی سے تحریر ثابت ہو جائے گی، گرچہ وہ حاکم کے پاس گواہی نہ دیں، اس لئے کہ خاتون کے حق میں اس کا اثر عدت پر اور عدت پوری ہونے کے بعد شادی کرنے کے جواز پر ہے۔

اور یہ معنی اس کے ساتھ خاص ہے جس سے دوسرے پر کوئی حق ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا اس میں یہ کافی ہوگا کہ خود عورت گواہی کو سن لے۔

اور اگر دو گواہ گواہی دیں کہ فلاں کی تحریر ہے تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے اور اس میں جعل سازی ہوتی ہے، اس لئے حاکم اس کو قبول نہیں کرے گا، اگر تحریر کی پہچان کافی ہوتی تو خود عورت کا شوہر کی تحریر کو پہچان لینا کافی ہوتا اور گواہی کی ضرورت نہیں پڑتی۔

ابن قدامہ نے کہا: قاضی نے ذکر کیا ہے کہ دو گواہان کی گواہی درست نہیں ہوگی جب تک کہ وہ دونوں اس کو لکھتے ہوئے نہ دیکھیں، پھر وہاں سے الگ نہ ہوں تا آنکہ گواہی دے لیں۔

ابن قدامہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قاضی کے خط میں یہ شرط نہیں ہے تو یہاں بدرجہ اولی نہیں ہوگا، اور کبھی کبھی صاحب خط لکھنا نہیں جانتا ہے اور وہ اس میں دوسرے سے لکھواتا ہے، اور کبھی ایسے شخص سے لکھواتا ہے جو بیوی کو جانتا ہو، لہٰذا جب وہ بیوی کے پاس خط لے کر آئے، اس کے سامنے اس کو پڑھے، اور کہے: یہ میرا خط ہے، تو گواہان کے لئے درست ہوگا کہ اس کی گواہی دیں [1]۔

عقود میں ایجاب یا قبول قرار پانے والا خط:

۹ - "ہدایہ" اور اس کی شروحات میں بیع کے باب میں ہے: خط گفتگو کی طرح ہے، اسی طرح پیغام بھیجنا ہے، اسی لئے خط پہنچنے اور پیغام پہنچانے کی مجلس کا اعتبار کیا گیا ہے، خط کی صورت یہ ہوگی کہ لکھے:

---

(۱) المغنی ۷/۲۴۰۔

(۱) المغنی ۷/۲۴۱، ۲۴۲۔

امابعد: میں نے اپنا غلام تمہارے ہاتھ اتنے میں فروخت کیا، جب وہ خط اس کے پاس پہنچ جائے اور وہ اس کے مضمون کو سمجھ لے، تو کہے: میں نے قبول کیا، اور یہ اسی مجلس کے اندر ہو تو بیع منعقد ہوگی [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''عقد'' (فقرہ ر ۱۳) میں دیکھی جائے۔

خط کا جواب دینا:

۱۰-ابوجعفر نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے (انہوں نے فرمایا): میں خط کا جواب دینا اپنے اوپر اسی طرح حق سمجھتا ہوں جس طرح سلام کا جواب دینا، شیخ تقی الدین نے کہا: ابن عباس سے جو منقول ہے وہ موقوفاً ہے، ابن مفلح نے کہا: یہ کہنا استحباباً ہوگا، اور وجوب کی وجہ میں وہ کہا جائے گا جو ہدیہ کا عوض دینے اور کسی اچھی بات کا جواب دینے وغیرہ میں کہا جاتا ہے۔

اگر جواب نہ دینا بدظنی اور دشمنی پیدا ہونے کا سبب ہو تو جواب دینا واجب ہوگا، اور صاحب خط کے مقصود کا جواب دینا ضروری ہوگا ورنہ اس کا جواب دینا عرفاً اور شرعاً نہ دینے کی طرح ہوگا، قرطبی نے کہا: اگر کسی انسان کے پاس سلام وغیرہ کا خط آئے تو اس کا جواب دینا چاہئے، اس لئے کہ غائب شخص کی طرف سے خط موجود شخص کی جانب سے سلام کی طرح ہے [۲]۔

خط شروع کرنے کا طریقہ:

۱۱-خط اور پیغام کی ابتداء بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے کرنا مستحب ہے، یہ آسمانی کتابوں کی پیروی ہے، جن میں اشرف قرآن کریم ہے، علامہ ابوبکر تونسی نے کہا ہے کہ ہر ملت کے علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی تمام کتابوں کا آغاز بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے کیا، اور اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے: ''**بسم الله الرحمن الرحيم فاتحة كل كتاب**'' [۱] (بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہر کتاب کا فاتحہ (آغاز) ہے)، اور اس روایت پر بھی عمل کا تقاضا ہے: ''**كل أمر ذي بال لايبدأ فيه ببسم الله فهو أقطع**'' [۲] (ہر وہ اہم کام جس کا آغاز اللہ کے نام سے نہ کیا جائے وہ کٹا ہوا ہے)، یعنی اس میں برکت کم ہے یا نہیں ہے [۳]۔

قرطبی نے کہا [۴]: علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم خطوط اور پیغامات کے شروع میں لکھا جائے اور ان پر مہر لگائی جائے، اس لئے کہ یہ طریقہ شک وشبہ سے محفوظ ہے، اور اسی پر عمل جاری رہا ہے، حضرت عمر بن خطابؓ سے مروی روایت میں بھی یہی آیا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: جو خط مہر بند نہ ہو وہ غیر محفوظ ہے۔

دوسرے کے نام بھیجے جانے والے خط میں بسم اللہ کے بعد لکھنا چاہئے ''إلى فلان'' (فلاں کی طرف)، ''لفلان'' (فلاں کے لئے) نہیں لکھنا چاہئے، ابن مفلح نے کہا: ابوجعفر دارمی احمد بن سعید کہتے ہیں کہ مجھے ابوعبد اللہ احمد بن حنبل نے لکھا: ابوجعفر کے لئے، اللہ انہیں عزت دے، احمد بن حنبل کی جانب سے، ابوجعفر کہتے ہیں: ہم لکھتے ہیں: ابوفلاں کی طرف، ابوفلاں کے لئے نہیں لکھتے ہیں، وہ کہتے ہیں:

(۱) فتح القدیر ۵ر ۴۶۱، ۴۶۲ شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی۔

(۲) الآداب الشرعیہ ار ۳۸۵، القرطبی ۱۳ر ۱۹۳۔

(۱) حدیث: ''بسم الله الرحمن الرحيم فاتحة كل كتاب'' کو النفراوی نے الفواکہ الدوانی (۱ر ۲) میں ذکر کیا ہے، لیکن کسی ماخذ کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، اور ہمیں معلوم نہیں ہوسکا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے۔

(۲) حدیث: ''كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أقطع'' کی روایت سبکی نے طبقات الشافعیہ (۱ر ۱۲) میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور خطیب نے تاریخ بغداد (۵ر ۷۷) میں اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کا ذکر کیا ہے۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲ر ۴۶۵، ار ۲۔

(۴) القرطبی ۱۳ر ۱۹۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔

جب ابوفلاں کے لئے لکھا جائے گا تو اس کا کوئی مطلب نہیں ہوگا، مروزی نے کہا: ابوعبد اللہ خط کا عنوان یوں لکھتے تھے: ابوفلاں کی طرف، اور کہتے تھے: یہ ابوفلاں کے لئے لکھنے سے بہتر ہے [۱]۔

ابوجعفر کہتے ہیں: انسان اگر اپنے آپ سے آغاز کرتے ہوئے لکھے کہ فلاں کی جانب سے فلاں کی طرف ہے، تو اس میں علماء کے درمیان عنوان اور آغاز خط کے بارے میں اختلاف ہے، اکثر علماء کی رائے ہے کہ اپنے آپ سے آغاز کرے، کیونکہ یہی سنت طریقہ ہے، جیسا کہ محمد ابن سیرین نے روایت کیا ہے کہ حضرت علاء ابن الحضرمیؓ نے رسول اللہ ﷺ کو لکھا تو آغاز اپنی ذات سے کیا، ابوجعفر کہتے ہیں: حضرت نافع سے مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنے لڑکوں اور بچوں کو کہتے تھے: جب تم فلاں کو لکھو تو میرے نام سے آغاز نہ کرو، اور جب وہ امراء کو لکھتے تو اپنے نام سے آغاز کرتے، اور نبی ﷺ سے مروی ہے: "إذا كتب أحدكم فليبدأ بنفسه إلا إلى والد أو والدة، وإمام يخاف عقوبته" [۲] (جب تم میں سے کوئی لکھے تو اپنی ذات سے آغاز کرے، سوائے اس کے کہ والد ہوں یا والدہ یا ایسا امام جس کی سزا کا ڈر ہو)، حضرت ربیع بن انس نے فرمایا: کوئی شخص بھی رسول اللہ ﷺ سے زیادہ قابل احترام نہیں ہے، لیکن آپ کے اصحاب آپ کو خط لکھتے تو اپنے نام سے آغاز کرتے تھے [۳]۔

قرطبی میں ہے کہ ابن سیرین نے کہا: نبی ﷺ نے فرمایا: "إن أهل فارس إذا كتبوا بدأوا بعظمائهم، فلا يبدأ الرجل إلا بنفسه" [۱] (جب اہل فارس لکھتے ہیں تو اپنے بڑوں کے نام سے شروع کرتے ہیں لہٰذا جو شخص بھی لکھے تو وہ اپنے ہی نام سے شروع کرے)، ابو اللیث نے "کتاب البستان" میں لکھا ہے کہ اگر مکتوب الیہ کے نام سے شروع کرے تو درست ہے، اس لئے کہ امت کا اس پر اتفاق ہے، اور انہوں نے ایسا کیا ہے، یا تو اس میں کسی مصلحت کو پیش نظر رکھ کر یا پہلا حکم منسوخ ہو چکا ہے، پس ہمارے زمانے میں بہتر یہ ہے کہ مکتوب الیہ کے نام سے آغاز کرے، پھر اپنا نام لکھے، اس لئے کہ اپنے نام سے آغاز کرنا مکتوب الیہ کی تنقیص شمار کیا جاتا ہے سوائے اس کے کہ اپنے کسی لڑکے کو لکھے [۲]۔

دوم: کتاب بمعنی وثیقہ اور عہد:

۱۲ - اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے باہمی معاملات کو پختہ کرنے کا حکم دیا ہے، فرمایا: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ" [۳] (اے ایمان والو جب تم آپس میں ایک متعینہ مدت تک قرض کا معاملہ کرو تو اسے لکھ لو)، نبی ﷺ نے معاملات کو پختہ کیا، آپ ﷺ نے سامان فروخت کیا اور اسے لکھا:

---

(۱) الآداب الشرعیہ ۱/۳۸۶، ۳۸۷۔

(۲) حدیث: "إذا كتب أحدكم فليبدأ بنفسه......" کی روایت ابن مفلح نے الآداب الشرعیہ (۱/۳۸۹) میں کی ہے اور کسی مرجع کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے، لیکن ہمیں یہ معلوم نہ ہوسکا کہ مکمل حدیث کی روایت کس نے کی ہے، اور آپ ﷺ کا ارشاد: "إذا كتب أحدكم فليبدأ بنفسه" کی روایت طبرانی نے الأوسط میں کی ہے، جیسا کہ مجمع الزوائد (۸/۹۹) میں ہے، اور کہا: اس میں سلیمان بن سلمہ الخبائری ہیں، جو متروک ہیں۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۱/۳۸۸، ۳۹۰، القرطبی ۱۳/۱۹۲۔

---

(۱) حدیث: "إن أهل فارس إذا كتبوا بدأوا بعظمائهم......" کا ذکر قرطبی نے اپنی تفسیر (۱۳/۱۹۲) میں کیا ہے، لیکن کسی ماخذ کی طرف اس کو منسوب نہیں کیا ہے، اور ہمیں یہ معلوم نہ ہوسکا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے، ابن عراق نے تنزیہ الشریعۃ (۲/۲۹۵) میں اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "إن العجم يبدأون بكبارهم إذا كتبوا إليهم فإذا كتب أحدكم إلى أخيه فليبدأ بنفسه" اور اس کو العقیلی کی طرف الضعفاء میں منسوب کیا ہے، اور کہا: اس میں محمد بن عبدالرحمٰن القشیری مجہول ہیں، ان کی حدیث منکر ہے اور کوئی حدیث اس کے متابع نہیں ہے۔

(۲) القرطبی ۱۳/۱۹۲، ۱۹۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۸۲۔

چنانچہ آپ ﷺ کی ایک تحریر ہے:"هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هوذة من محمد رسول الله ﷺ اشترى منه عبداً أو أمة لا داءً ولا غائلة ولا خبثة، بيع المسلم من المسلم"[۱] (یہ عداء بن خالد ہوذہ نے محمد رسول اللہ ﷺ سے خریدا ہے، انہوں نے ایک غلام یا ایک باندی خریدی جس میں نہ کوئی بیماری ہے نہ کوئی خرابی ہے اور نہ ہی کوئی برائی، مسلمان سے مسلمان کی بیع ہے)۔

اور نبی ﷺ نے جب اپنے اور مشرکین کے درمیان صلح ہوئی تو اس کے لکھنے کا حکم دیا[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "توثیق" (فقرہ/۱۲) میں دیکھی جائے۔

سوم: کتاب علم کی کتابوں کے معنی میں:

۱۳ - کتاب علم کی کتابوں کے معنی میں بھی آتا ہے خواہ وہ شرعی ہوں یا غیر شرعی، یہی معنی صاحب الکلیات نے اپنے اس قول میں بیان کیا ہے: کتاب وہ ہے جو کسی ایک فن یا چند فنون کے مسائل پر، خواہ وہ کم ہوں یا زیادہ، مشتمل ہو، اور اسی طرح "أسنی المطالب" میں ہے[۳]۔

اس معنی میں کتاب سے متعلق متعدد احکام ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

کتابوں سے استنجاء کرنا:

۱۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی قابل احترام چیز سے استنجاء کرنا

(۱) حدیث:"كتاب النبي ﷺ: هذا ما اشترى العداء بن خالد......" کی روایت ترمذی (۳/۵۱۱) نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) المبسوط ۳۰/۱۶۸، ۱۶۹، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۱/۲۷، البہجۃ علی التحفہ ۱/۱۱۔

(۳) الکلیات للکفوی ۲/۳۸۶، أسنی المطالب ۱/۴۔

جائز نہیں ہے جیسے وہ کتابیں جن میں اللہ تعالیٰ کا ذکر ہو، جیسے حدیث اور فقہ کی کتابیں، اس لئے کہ حروف قابل احترام ہیں، اور اس لئے کہ اس میں شریعت کی بے حرمتی اور اس کا استخفاف ہے[۱]۔

غیر محترم کتابوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی مثال میں انہوں نے جادو اور فلسفہ کی کتابوں اور تورات وانجیل جن میں تبدیلی کا علم ہو، کو ذکر کیا ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ان کتابوں سے استنجاء کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حروف محترم ہیں، ابراہیم لقانی نے کہا: حروف محترم اس وقت ہوتے ہیں جبکہ وہ عربی میں لکھے ہوئے ہوں ورنہ ان کا کوئی احترام نہ ہوگا اِلا یہ کہ ان میں اللہ تعالیٰ کے نام لکھے ہوں، علی اجہوری نے کہا: حروف کا احترام ہے خواہ وہ عربی میں لکھے گئے ہوں یا غیر عربی میں[۲]۔

حطاب نے کہا: لکھی ہوئی چیز سے استنجاء کرنا جائز نہیں ہے، گرچہ وہ تحریر باطل ہو جیسے جادو، اس لئے کہ حروف قابل احترام ہیں، اور اللہ تعالیٰ کے اسماء اگر ایسی جگہ لکھے جائیں جس کی توہین ضروری ہو جیسے توریت اور انجیل تحریف ہونے کے بعد، تو ان کو جلانا اور تلف کرنا جائز ہے، لیکن ان کی توہین جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کتابوں سے استنجاء کرنا ان مقامات کی توہین ہے جہاں اللہ تعالیٰ کے اسماء ہیں، اس لئے کہ یہ کتابیں اگرچہ تحریف شدہ ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے اسماء کی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی[۳]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ غیر محترم کتابیں جیسے فلسفہ کی کتابیں اور توریت وانجیل جب علم ہو کہ ان میں تبدیلی ہوگئی ہے اور وہ کسی تعظیمی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۳، الحطاب ۱/۲۸۷، نہایۃ المحتاج ۱/۱۳۲، کشاف القناع ۱/۶۹، المغنی ۱/۱۵۸۔

(۲) حاشیہ الدسوقی ۱/۱۱۳۔

(۳) الحطاب ۱/۲۸۷۔

نام سے خالی ہیں تو ان سے استنجاء کرنا جائز ہوگا [۱]۔

حنفیہ میں سے ابن عابدین نے کہا: فقہاء نے ہمارے یہاں نقل کیا ہے کہ حروف قابل احترام ہیں گرچہ وہ حروف مقطعہ ہوں، اور بعض قراء نے ذکر کیا ہے کہ حروف ''ہجاء'' قرآن ہیں جو حضرت ہود علیہ السلام پر نازل ہوئے، اس کا مفاد یہ ہے کہ لکھی ہوئی چیز سے استنجاء کرنا مطلقاً حرام ہو [۲]۔

ناپاک شخص کا شرعی علوم کی کتابوں کو چھونا:

۱۵ - ناپاک شخص کے شرعی علوم کی کتابوں کو چھونے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جہاں تک کتب تفسیر کا تعلق ہے تو مالکیہ، حنابلہ نے جائز قرار دیا ہے کہ ناپاک شخص انہیں چھوئے، اس لئے کہ وہ عرف میں مصحف نہیں کہلاتے، اور اس لئے کہ تفسیر سے مقصود قرآن کے معانی ہوتے ہیں نہ کہ قرآن کی تلاوت، مالکیہ نے کہا: اس کا ظاہر یہ ہے کہ خواہ اس میں مسلسل بہت ساری آیات لکھی ہوں، اور چھونے سے وہ مقصود بھی ہوں جیسا کہ ابن مرزوق نے کہا۔

عام حنفیہ نے قرآن کریم کے لفظ کو چھونے سے منع کیا ہے، السراج میں الایضاح کے حوالہ سے لکھا ہے: کتب تفسیر میں آیات قرآنی کے مقام کو چھونا جائز نہیں ہے، ان کے سوا دیگر تفسیر اور بقیہ شرعی کتابوں کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ ان میں تین اقوال ہیں: ایک قول میں مکروہ ہے، ایک قول میں مکروہ نہیں ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ تفسیر کی کتابوں میں مکروہ ہے دوسری کتابوں میں نہیں۔

ابن عابدین نے کہا: تیسرا قول ہی اظہر اور احتیاط پر مبنی ہے اس لئے کہ فرق ظاہر ہے، کیونکہ تفسیر کی کتابوں میں قرآن دوسری کتابوں کی بہ نسبت زیادہ ہوتا ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر قرآن زیادہ ہو تو چھونا جائز نہیں ہے، اگر تفسیر زیادہ ہو تو چھونا جائز ہے۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے کہا: ان تفاسیر کو چھونا جائز نہیں ہے جن میں مسلسل بہت ساری آیات ہوں [۱]۔

۱۶ - قرآن کے سوا دیگر آسمانی کتابوں جیسے توریت، انجیل اور زبور کے چھونے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ناپاک شخص کے لئے ان کے چھونے کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ وہ قرآن نہیں ہیں۔

مالکیہ نے کہا: ان کو چھونا جائز ہے گرچہ وہ تحریف شدہ نہ ہوں، البتہ شافعیہ نے کہا کہ اگر یہ گمان ہو کہ توریت وغیرہ غیر تبدیل شدہ ہیں تو ان کو چھونا مکروہ ہے [۲]۔

حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں، چنانچہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے: شیخ اسماعیل کہتے ہیں کہ المبتغی میں یہ ہے کہ توریت، انجیل اور زبور کو چھونا جائز نہیں ہے، بعض فقہاء حنفیہ نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ تمام آسمانی کتابیں وجوب تعظیم میں مشترک ہیں، لیکن انہوں نے کہا: ہاں اس حکم کو غیر تبدیل شدہ کے ساتھ خاص ہونا چاہئے۔

حنفیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ چھونا جائز ہے، چنانچہ ''الدر المختار'' میں ہے: ظاہر یہ ہے کہ چھونا جائز ہے، ''النہر'' میں ہے: اللہ تعالی کا ارشاد: "لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُوْنَ" [۳] (جسے کوئی ہاتھ

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۷۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۵، الشرح الصغیر ۱/ ۱۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۲۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵۔

(۳) سورۂ واقعہ/ ۷۹۔

نہیں لگا تا بجز پاکوں کے)، اس بنا پر کہ یہ جملہ قرآن کی صفت ہے اس بات کا متقاضی ہے کہ ممانعت کا حکم قرآن کے ساتھ خاص ہو (۱)۔

۱۷- اسی طرح فقہاء کا اختلاف اس مسئلہ میں بھی ہے کہ فقہ، حدیث اور اصول کی کتابیں اور رسائل جن میں قرآن ہو، ناپاک شخص کے لئے ان کا چھونا کیسا ہے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض فقہاء حنفیہ نے کہا ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کے نزدیک اصح ہے کہ ناپاک شخص کے لئے ان کو چھونا اور اٹھانا جائز ہے، گرچہ ان میں قرآن کی آیات ہوں، اس کی دلیل یہ ہے: ''أن النبي ﷺ كتب إلى هر قل كتابا وفيه آية'' (۲) (نبی ﷺ نے ہرقل کو خط لکھا جس میں قرآن کی آیت تھی)، اور اس لئے کہ ایسی کتابوں پر مصحف کا نام صادق نہیں آتا اور نہ ان کے لئے قرآن جیسا احترام ثابت ہوتا ہے۔

بعض فقہاء حنفیہ نے کہا جن میں امام ابو یوسف اور امام محمد بھی ہیں کہ کتب احادیث اور فقہ کو ناپاک شخص کے لئے چھونا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ قرآنی آیات سے خالی نہیں ہوتی ہیں، اور پیچھے گذر چکا ہے کہ ابن عابدین نے صرف کتب تفسیر کے ساتھ کراہت کے خاص ہونے کی رائے کو ترجیح دی ہے۔

اور شافعیہ نے کہا: کتب حدیث کو چھونے اور اٹھانے کے لئے پاک ہونا مستحب ہے (۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۱/۱۱۶، ۱۱۷۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ كتب إلى هر قل كتاباً فيه آية'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۲) نے حضرت ابوسفیانؓ سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/۳۳، ۳۴، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۸، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۱/۱۶۰، أسنی المطالب ۱/۶۱، المغنی ۱/۱۴۸، کشاف القناع ۱/۱۳۵۔

کتابوں کو تکیہ بنانا اور ان پر ٹیک لگانا:

۱۸- حنفیہ نے کہا: مصحف کو اپنے سر کے نیچے رکھنا مکروہ ہے، الا یہ کہ حفاظت کی غرض سے ہو یعنی چور وغیرہ سے حفاظت مقصود ہو، ابن عابدین نے کہا: کیا تفسیر اور شرعی کتابوں کا یہی حکم ہے؟ میں کہتا ہوں: ظاہر یہ ہے کہ حکم اثبات میں ہے (۱)۔

شافعیہ نے کہا: قرآن کو تکیہ بنانا حرام ہے، گرچہ اس کی چوری کا اندیشہ ہو، ہاں اگر مصحف کے تلف ہوجانے کا خوف ہو جیسے جل جانے یا ناپاک ہوجانے یا کسی کافر کی جانب سے اندیشہ ہو، تو اس کو تکیہ بنانا جائز ہے بلکہ ایسی صورت میں واجب ہے، اور قابل احترام علم کی کتابوں کو تکیہ بنانا بھی حرام ہے، الا یہ کہ چوری وغیرہ کا خوف ہو تو ایسی صورت میں تکیہ بنانا جائز ہے (۲)۔

حنابلہ نے کہا: مصحف کو تکیہ بنانا، اس سے وزن کرنا اور اس پر ٹیک لگانا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں قرآن کی بے حرمتی ہے، ''الآداب الشرعیہ'' میں ہے: ابن حمدان نے حرمت کی رائے کو اختیار کیا ہے، ''المغنی'' اور ''الشرح'' میں اسی رائے کو قطعی کہا ہے، اور ابن عبدالقوی نے اپنی کتاب ''مجمع البحرین'' میں یہی کہا ہے، لیکن ''الآداب الشرعیہ'' میں ہے کہ مصحف کو تکیہ بنانا مکروہ ہے، ابن تمیم نے یہ رائے ذکر کی ہے۔

کتب علم کے بارے میں حنابلہ نے کہا ہے: اگر ان میں قرآن ہو تو ان کو تکیہ بنانا، ان سے وزن کرنا اور ان پر ٹیک لگانا حرام ہے، اگر ان میں قرآن نہ ہو تو ایسا کرنا مکروہ ہے، اور اگر ان پر چوری کا خوف ہو تو ضرورۃً ان کو تکیہ بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام احمد نے نعیم بن ناعم کی روایت میں کہا: جب ان سے راوی نے پوچھا کہ کیا انسان

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۱۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۳۸۔

کتابوں کو اپنے سر کے نیچے رکھ سکتا ہے، آپ نے پوچھا: کون سی کتابیں؟ میں نے کہا: حدیث کی کتابیں، فرمایا: اگر چوری کا خوف ہو تو کوئی حرج نہیں، لیکن تکیہ بنانا مقصود ہو، تو نہیں [1]۔

کتابوں کو اوپر نیچے رکھنے کا طریقہ:

۱۹ - حنفیہ نے کتابوں کو اوپر نیچے رکھنے میں ترجیحی اعتبار سے ترتیب کا طریقہ ذکر کیا ہے، چنانچہ کہا: نحو اور لغت کی کتابیں پہلے رکھی جائیں، پھر تعبیر خواب کی کتابیں، جیسے ابن سیرین اور ابن شاہین کی کتب، اس لئے کہ خواب کی تعبیر (نحو ولغت سے) افضل ہے کیونکہ وہ نبوت کا چھیالیسواں حصہ یعنی خواب کی تفسیر ہے، پھر کتب کلام، پھر کتب فقہ، اس لئے کہ ان کے بیشتر دلائل قرآن اور سنت سے ہوتے ہیں، لہذا اس میں آیات اور احادیث زیادہ ہوں گی برخلاف علم کلام کے، اس لئے کہ وہ صرف سماعی چیزوں کے ساتھ خاص ہے، پھر کتب اخبار ومواعظ، پھر تفسیر کی کتابیں، پھر سب کے اوپر قرآن رکھا جائے [2]۔

اہل کتاب کی کتابوں اور ان کے مشابہ دیگر کتب کو دیکھنا:

۲۰ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اہل کتاب کی کتابوں کو دیکھنا جائز نہیں ہے، ابن عابدین نے عبد الغنی نابلسی کا قول نقل کیا ہے: ہمیں توریت اور انجیل میں سے کچھ دیکھنے سے منع کیا گیا ہے، خواہ انہیں ہم تک کفار یا ان میں سے اسلام لانے والے نقل کریں۔

امام احمد سے توریت، انجیل اور زبور وغیرہ کے پڑھنے کے بارے میں پوچھا گیا تو وہ ناراض ہوگئے، اس کا ظاہر انکار ہے، قاضی نے

(۱) کشاف القناع ۱/۱۳۶، الآداب الشرعیہ ۲/۲۹۶، ۲۹۷۔
(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۹۔

اسے ذکر کیا ہے [1]، اور استدلال کیا ہے: "**أن النبي ﷺ لما رأى في يد عمر قطعة من التوراة غضب وقال: ألم آت بها بيضاء نقية**" [2] (نبی ﷺ نے حضرت عمرؓ کے ہاتھ میں توریت کا ایک حصہ دیکھا تو غضبناک ہوئے، اور فرمایا: کیا میں اسے روشن اور صاف لے کر نہیں آیا)۔

ابن حجر نے پوری حدیث ذکر کرتے ہوئے کہا [3]: حضرت عمرؓ نے توریت کا ایک حصہ عربی میں نقل کیا اور اسے لے کر نبی ﷺ کے پاس آئے اور پڑھنے لگے، ادھر رسول اللہ ﷺ کا چہرہ متغیر ہونے لگا تو ایک انصاری شخص نے کہا: اے ابن الخطاب تمہیں برا ہو کیا تم اللہ کے رسول ﷺ کا چہرہ نہیں دیکھتے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا، وإنكم إما أن تكذبوا بحق أو تصدقوا بباطل، والله لو كان موسى بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني**" [4] (تم اہل کتاب سے کسی چیز کے بارے میں مت پوچھو، وہ تمہیں ہرگز ہدایت نہیں دیں گے، وہ خود گمراہ ہو چکے ہیں، اور تم یا تو کسی حق کو جھٹلا دو گے یا کسی باطل کی تصدیق کر بیٹھو گے،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۸، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/۱۰۶، ۱۰۷، کشاف القناع ۱/۴۳۴۔
(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ رأى في يد عمر قطعة من التوراة" کو ابن حجر نے الفتح (۱۳/۵۲۵) میں ابویعلی کی طرف خالد بن عرفطہ سے منسوب کیا ہے، اور کہا: اس کی سند میں عبد الرحمن بن اسحاق الواسطی ہیں، جو ضعیف ہیں۔
(۳) فتح الباری ۱۳/۵۲۵۔
(۴) حدیث جابر: "نسخ عمر كتاباً من التوراة" کی روایت احمد (۳/۳۳۸) اور بزار (۱/۷۹ کشف الأستار) نے کی ہے اور الفاظ بزار کے ہیں اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/۱۷۴) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا: اس میں مجالد بن سعید ہیں، جن کو احمد، یحییٰ بن سعید وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، اور اس کے دوسرے طرق کو ذکر کیا ہے اور کہا: اس کا مجموعہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کی کوئی اصل ہے۔

بخدا اگر موسی علیہ السلام تمہارے درمیان ہوتے تو انہیں بھی میری اتباع سے چارۂ کار نہ ہوتا)۔

ایک شخص نے حضرت سیدہ عائشہؓ کو ہدیہ بھیجا تو انہوں نے فرمایا: مجھے اس شخص کے ہدیہ کی ضرورت نہیں ہے، مجھے خبر ملی ہے کہ وہ پہلی کتابوں کی تلاش میں رہتا ہے حالانکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ"[1] (کیا ان لوگوں کے لئے یہ کافی نہیں ہے کہ ہم نے آپ کے اوپر کتاب نازل کی ہے جو ان کو سنائی جاتی ہے)۔

ابن حجر نے فتح الباری میں شیخ بدر الدین زرکشی سے نقل کیا ہے انہوں نے فرمایا: بعض متأخرین کو دھوکہ ہوا ہے، انہوں نے توریت کا مطالعہ کرنا جائز سمجھ لیا، اس بنیاد پر کہ تحریف صرف معنی میں ہوئی ہے، زرکشی کہتے ہیں: یہ قول غلط ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ انہوں نے تحریف کی اور تبدیلی کر ڈالی۔

ان کتابوں کو دیکھنے اور ان کو لکھنے میں مشغول ہونا بالاتفاق جائز نہیں ہے، نبی کریم ﷺ نے جب حضرت عمرؓ کے پاس توریت کے کچھ حصے پر مشتمل صحیفہ دیکھا تو غضبناک ہوئے[2]، اگر یہ معصیت نہ ہوتا تو نبی ﷺ غصہ نہ ہوتے۔

ابن حجر نے مختلف طرق سے اس حدیث کی متعدد روایات ذکر کرنے کے بعد کہا: ظاہر یہ ہوتا ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے تحریمی نہیں، پھر فرماتے ہیں: بہتر یہ ہے کہ اس مسئلہ میں یوں فرق کیا جائے کہ جو لوگ مستحکم اور پختہ ایمان رکھنے والوں میں نہ ہوں ان کے لئے ایسی کوئی چیز دیکھنا جائز نہیں، اور جو راسخ العقیدہ ہوں ان کے لئے جائز ہے، بالخصوص جبکہ مخالف کی تردید کی ضرورت ہو، اس کی دلیل یہ

(۱) الآداب الشرعیہ ۲/۱۰۷، سورۂ عنکبوت/۵۱۔

(۲) حدیث: "غضب النبي ﷺ حين رأى مع عمر صحيفة......" کی تخریج اسی فقرہ میں گذر چکی۔

بھی ہے کہ قدیم وجدید ائمہ نے توریت سے اقتباسات نقل کئے اور یہود پر حضرت محمد ﷺ کی تصدیق کرنا خود ان کی کتابوں سے ان پر لازم کیا، اگر یہ ائمہ توریت پر نظر ڈالنے کو درست نہ سمجھتے تو یہ عمل نہ کرتے اور نہ اس پر ان کا تعامل ہوتا، اور رسول اللہ ﷺ کی ناراضگی حرمت کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ آپ ﷺ کبھی ناپسندیدہ عمل پر ناراض ہوتے، اور کبھی ایسے عمل پر بھی جو خلاف اولی ہو جبکہ وہ عمل ایسے شخص سے صادر ہو جس کے وہ شایان شان نہ ہو، جیسے فجر کی نماز میں طویل قراءت کرنے پر حضرت معاذؓ پر آپ ﷺ کی ناراضگی، اور کبھی آپ ﷺ کسی واضح بات کو سمجھنے میں کوتاہی کرنے پر بھی ناراض ہوئے، جیسے اونٹ کے لقطہ کے بارے میں پوچھنے والے پر آپ ﷺ کی ناراضگی[1]۔

حنابلہ نے کہا: اہل بدعت کی کتابیں دیکھنا جائز نہیں ہے، اور نہ وہ کتابیں جو حق اور باطل پر مشتمل ہوں، اور نہ ان کی روایت کرنا درست ہے کہ اس سے عقائد بگڑنے کا نقصان ہے[2]۔

قلیوبی نے کہا: گڑھے ہوئے مغازی اور مواعظ کی کتابیں پڑھنا حرام ہے، جیسے واقدی سے منسوب انبیاء کے قصے اور ان کی حکایات اور فتوح الشام، انہوں نے مزید کہا: امام شعراوی نے المغنی میں درج ذیل بات فرمائی ہے: غزالی کی احیاء علوم الدین، ابو طالب مکی کی قوت القلوب، مکی کی تفسیر، ابن میسرہ حنبلی کے کلام اور منذر بن سعید بلوطی کے کلام میں سے بعض مقامات کے مطالعہ سے منع کیا جائے گا، اسی طرح ابوحیان کی کتابوں، اخوان الصفا کی کتابوں، ابراہیم نجام کے کلام، ابن قسی کی کتاب خلع النعلین، محمد بن حزم ظاہری کی کتابوں، مفید بن رشیدی کے کلام، محی الدین ابن عربی کی کتابوں،

(۱) فتح الباری ۱۳/۵۲۵، ۵۲۶۔

(۲) کشاف القناع ۱/۴۳۴۔

اورمحمد بن وفاء کی تائیۃ وغیرہ کے مطالعہ سے بھی منع کیا جائے گا[۱]۔

کتابوں کی فروختگی:

۲۱-شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ ادب کی کتابیں فروخت کرنا جائز ہے اور ابو طالب کے علاوہ حنابلہ نے یہ صراحت کی ہے کہ کتب علم کو فروخت کرنا جائز ہے[۲]۔

امام مالک نے فقہ کی کتابوں کا بیچنا مکروہ کہا ہے، مالکیہ میں سے ابن یونس نے کہا: امام مالک کے علاوہ سب نے کتب فقہ کی فروختگی کو جائز قرار دیا ہے، ابن عبد الحکم نے کہا: ابن وہب کی کتابیں تین سو دینار میں فروخت کی گئیں، اور ہمارے اصحاب کثرت سے موجود تھے لیکن انہوں نے نکیر نہیں کی، اور میرے والد ان کے وصی تھے[۳]۔

شافعیہ نے کہا: کفر، سحر، نجوم، شعبدہ اور فلسفہ کی کتابیں بیچنا جائز نہیں ہے، بلکہ ان کو ضائع کرنا واجب ہے کیونکہ ان میں مشغول ہونا حرام ہے[۴]۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے قرآن کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان سے قرآن کو بیچنے کے بارے میں پوچھا گیا، تو فرمایا: کوئی حرج نہیں، وہ اپنے ہاتھوں کی اجرت لیتے ہیں، اور اس لئے کہ یہ پاک اور نفع بخش شئ ہے تو وہ دیگر اموال کی طرح ہوگا۔

ابن وہب نے کہا: اہل علم میں سے متعدد حضرات نے یحی ابن سعید، مکحول اور بہت سے تابعین کے بارے میں مجھے بتایا ہے کہ وہ

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۷۷۔

(۲) المہذب ۱/۲۶۹، مغنی المحتاج ۲/۲۸، کشاف القناع ۳/۱۵۵۔

(۳) المدونہ ۴/۴۲۱، منح الجلیل ۳/۲۷۷۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/۱۲۔

قرآن بیچنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور مروان بن حکم سے قرآن کی بیع اور اس کی تجارت کے بارے میں پوچھا گیا، تو ان دونوں نے فرمایا: ہماری رائے میں اسے سامان تجارت نہ بنایا جائے، لیکن تم نے اس میں عمل کیا ہے تو کوئی حرج نہیں[۱]۔

حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے کہا: قرآن کی بیع کراہت کے ساتھ جائز ہے، ابن قدامہ نے کہا: حسن، حکم اور عکرمہ نے قرآن کی بیع کی رخصت دی ہے، اس لئے کہ بیع جلد اور ورق پر ہوتی ہے اور ان کی بیع مباح ہے[۲]۔

حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ قرآن کی بیع خواہ قرض کے عوض ہو حرام ہے، امام احمد نے کہا: قرآن کی بیع میں کوئی رخصت ہمیں معلوم نہیں، کیونکہ اس کی تعظیم واجب ہے، اور اس کی بیع میں اس کی اہانت اور بے حرمتی ہے۔

لیکن حنابلہ نے قرآن خریدنے کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ اس کو بچانا ہے جیسے کہ قیدی کو خریدنا، اسی طرح انہوں نے زندیقوں کی کتابیں خریدنا ان کو ضائع کرنے کی غرض سے جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ کتابوں میں کاغذ کی مالیت ہوتی ہے، اور کتابیں تحریر مٹانے کے بعد قابل انتفاع کاغذ میں تبدیل ہوجاتی ہیں[۳]۔

۲۲-قرآن اور شرعی علوم کی کتابیں کافر کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

مالکیہ نے کہا: قرآن اور اس کے کسی جز کو، حدیث، فقہ اور شرعی علم کی کتابوں کو کافر کے ہاتھ فروخت کرنا ممنوع ہے، علم شرعی میں نحو

(۱) المہذب ۱/۲۶۹، المجموع ۹/۲۴۰ طبع المطیعی، المدونہ ۴/۴۱۸، الفتاوی الہندیہ ۴/۳۔

(۲) المغنی ۴/۲۹۱، شرح منتہی الإرادات ۲/۱۴۳۔

(۳) کشاف القناع ۳/۱۵۵۔

بھی داخل ہے جو علوم شرعیہ کے آلات میں سے ہے اس لئے کہ اس میں آیات واحادیث اور اسمائے الٰہی ہوتے ہیں [۱]۔

دسوقی نے کہا: ان کے ہاتھ کتب علم کی بیع مطلقاً ممنوع ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ خواہ ایسا کافر ہو جو مذکورہ جن کتابوں کو خرید لیا ہے ان کی تعظیم بھی کرتا ہو، اس لئے کہ محض اس کی ملکیت میں جانا ہی توہین ہے، اور توریت، انجیل بھی ان کے ہاتھ بیچنا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ یہ تحریف شدہ ہیں، لہذا اس میں ان کی گمراہی میں اعانت ہوگی۔

اور کافر کے ہاتھ ان میں سے جو چیز فروخت کی گئی ہو اس کو اس کی ملکیت سے نکالنے پر اس کو مجبور کیا جائے گا [۲]۔

شافعیہ نے کہا: کافر کا قرآن خریدنا صحیح نہیں ہے اور وہ سلم یا ہبہ یا وصیت کے ذریعہ اس کا مالک نہیں ہوگا، اور نہ ہی کتب حدیث، آثار سلف اور کتب فقہ کا خریدنا درست ہے، اس لئے کہ اس میں ان کی اہانت ہے، اذرعی نے کہا: آثار سلف سے مراد صالحین کی حکایات ہیں، اس لئے کہ اس میں ان کا استہزاء اور اہانت ہے، سبکی نے کہا:

بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ علم کی کتابیں گرچہ آثار سے خالی ہوں تا کہ علم شرعی کی تعظیم ہو، اور اس کی علت بیان کرنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ غیر شرعی علوم کی کتابوں کا وہ مالک ہو جائے گا۔

اور شرع سے تعلق رکھنے والی کتابوں مثلاً نحو ولغت کی کتابوں کا مالک ہونا اس کے لئے ممنوع ہونا چاہئے، ہمارے شیخ نے کہا: جو کچھ انہوں نے کہا ہے وہ قابل غور ہے، بلکہ ظاہر جائز ہونا ہے اور یہ اسی طرح ہے [۳]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کافر کوئی قرآن خریدے تو بیع باطل ہوگی، کیونکہ

(۱) منح الجلیل ۲/ ۴۶۹۔
(۲) الدسوقی ۳/ ۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۸۔

اسے اس کی ملکیت میں باقی رکھنا ممنوع ہے، تو ابتداء میں بھی وہ ممنوع ہوگا جیسے دوسری وہ چیزیں جن کی بیع حرام ہے [۱]۔

کتابوں کو رہن رکھنا:

۲۳- غیر مسلم کے پاس حدیث کی کتابیں رہن رکھنے کے بارے میں شافعیہ کے دو قول ہیں: اول: رہن رکھنا باطل ہوگا، دوم: صحیح ہوگا، البتہ اسے کسی مسلمان کے ہاتھ میں رکھنے پر مجبور کیا جائے گا، ابوعلی طبری نے ''الافصاح'' میں کہا کہ ایک ہی قول ہے کہ رہن صحیح ہو جائے گا البتہ اس کو کسی مسلمان کے ہاتھ میں رکھنے پر مجبور کیا جائے گا۔

حنابلہ نے کہا: کتب حدیث وتفسیر کسی کافر کے پاس اس شرط کے ساتھ رہن رکھنا درست ہے کہ انہیں کسی عادل مسلمان کے ہاتھ میں رکھے تا کہ مفسدہ سے حفاظت ہو، اگر یہ شرط نہ ہوگی تو درست نہیں ہوگا [۲]۔

۲۴- قرآن کو رہن رکھنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے اس کا رہن رکھنا جائز قرار دیا ہے۔

حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے قرآن کو رہن رکھنے کے سلسلہ میں دو روایتیں نقل کی ہیں۔

اول: اس کا رہن درست نہیں ہے، اس لئے کہ رہن سے مقصود اس کے ثمن سے دین وصول کرنا ہے، اور یہ مقصد اس کی بیع کے بغیر حاصل نہیں ہوگا، اور اس کی بیع جائز نہیں ہے۔

دوم: اس کا رہن رکھنا درست ہے، اور اس کی علت یہ بتائی ہے کہ جب کسی قرآن کو رہن رکھے گا تو اس میں اس کی اجازت کے بغیر نہیں پڑھے گا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا رہن درست ہے [۳]۔

(۱) المغنی ۴/ ۲۹۲۔
(۲) المہذب ۱/ ۳۱۶، مطالب أولی النہی ۳/ ۲۵۳، کشاف القناع ۳/ ۳۳۰۔
(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۲۳۷، المدونہ ۵/ ۳۱۸، المہذب

وقف شدہ کتابوں کو رہن رکھنا:

۲۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر واقف شرط لگا دے کہ وقف شدہ کتاب رہن کے بغیر عاریت پر نہیں دی جائے گی تو شرط باطل ہوگی، اور یہ رہن صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ کتابیں اس شخص کے ہاتھ میں قابل ضمان نہیں ہیں جس پر وہ وقف کی گئی ہیں، اور انہیں عاریت بھی نہیں کہا جائے گا، بلکہ ان کو لینے والا اگر اہل وقف میں سے ہوتو وہ انتفاع کا مستحق ہوگا، اور اس پر اس کا قبضہ امانت کا قبضہ ہوگا، لہٰذا ان پر رہن لینے کی شرط فاسد ہوگی، اور اگر وہ دے دے تو فاسد رہن ہوگا، اور یہ لائبریرین کے ہاتھ میں امانت ہوگی، یہ تفصیل اس وقت ہے جب شرعی رہن مقصود ہو، اور اگر اس کا لغوی مدلول مقصود ہو اور یاددہانی کے لئے ہوتو شرط صحیح ہوگی، اس لئے کہ یہ صحیح غرض ہے، ہاں اگر واقف کی مراد معلوم نہ ہوتو اس کے کلام کو صحیح قرار دیتے ہوئے لغوی معنی پر محمول کرنا بہتر ہوگا، اور بعض اوقات واقف کہتا ہے کہ کتابیں یاددہانی کے بغیر نہ نکالی جائیں تو یہ صحیح ہوگا، اور مقصود یہ ہوگا کہ انتفاع کے لئے واقف کی اجازت اس شرط کے ساتھ مشروط ہے، اور ہم نہیں کہتے کہ وہ رہن باقی رہیں گی بلکہ اسے لینے کا اختیار ہوگا، اور لائبریرین کتاب کی واپسی کا مطالبہ کرے گا، بہرصورت اس کے لئے نہ رہن کے احکام ثابت ہوں گے اور نہ اس کی بیع ہوگی، اور نہ کوتاہی کے بغیر اس کے تلف ہونے کی صورت میں، اس کا بدل لیا جائے گا[1]۔

کتابیں عاریت پر دینا اور لینا:

۲۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ کتابوں کو عاریت پر دینا اور لینا جائز ہے[1]، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قرآن کو عاریت پر دینا واجب ہے، اور شافعیہ نے کہا: یہ حکم ایسے شخص کے لئے ہے جس پر نماز کا وقت داخل ہوجائے اور وہ ایسے آدمی کو نہ پائے جو اسے تعلیم دے سکے، اور وہ اچھی طرح پڑھ لیتا ہو، اور بعض شافعیہ نے کہا: عاریت پر لینے والے کی جانب سے وجوب مسلم ہے، جبکہ وہ ایسے شخص کو پالے جو اسے عاریت پر دے، لیکن مالک پر واجب نہیں۔

حنابلہ نے کہا: ایسے شخص کو قرآن عاریت پر دینا واجب ہے جو اس کو پڑھنے کا ضرورت مند ہو اور دوسرا قرآن اسے نہ ملے، اور یہ حکم اس وقت ہے جب خود اس کا مالک اس کا محتاج نہ ہو[2]۔

الآداب الشرعیہ میں ہے: اگر کوئی شخص قرآن پڑھنے کے لئے طلب کرے تو اس کو دینا واجب نہیں ہے، اور ایک قول ہے کہ واجب ہے، اور ایک قول ہے کہ ضرورت کے وقت واجب ہے[3]۔

ابوعبداللہ الزبیدی نے کتب حدیث عاریت پر دینے کے وجوب کا فتوی دیا ہے، جب کہ صاحب کتب نے اپنے شیخ کا نام لکھ رکھا ہو جس سے اس نے سنا ہے، تاکہ سماع کا نسخہ وہ لکھ لے، زرکشی نے کہا: اور قیاس یہ ہے کہ عین کو عاریت پر دینا اس وقت واجب نہ ہوگا بلکہ اسے نقل دینا اس وقت واجب ہوگا جبکہ نقل کرنے والا قابل اعتماد ہو[4]۔

حنابلہ میں سے ابوعقیل نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ کتابوں کے ضرورت مند جیسے قضاۃ، حکام اور مفتیان کو کتابیں عاریۃً دینا واجب

= ۱/۱۶۱۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۲۵۳، کشاف القناع ۳/ ۳۲۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۸۰، الآداب الشرعیہ ۲/ ۱۷۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۷، الحطاب ۶/ ۳۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۷۵، =

= مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۶، کشاف القناع ۳/ ۳۲۷۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۷، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۴، أسنی المطالب ۲/ ۳۲۴، کشاف القناع ۴/ ۶۳، ۶۴۔

(۲) حاشیۃ الرملی علی ہامش أسنی المطالب ۲/ ۳۲۴، مطالب أولی النہی ۳/ ۷۲۵، کشاف القناع ۴/ ۶۳، ۶۴۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۲/ ۱۷۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۴، حاشیۃ الرملی علی ہامش أسنی المطالب ۲/ ۳۲۴۔

ہے، ابن الجوزی نے کہا: جو شخص کسی کتاب کا مالک ہو اسے کسی ایسے شخص کو جو اس کا اہل ہو وہ کتاب عاریت پر دینے میں بخل نہیں کرنا چاہئے (۱)۔

مستعار کتاب میں غلطی کی اصلاح کرنا:

۲۷ - حنفیہ نے کہا: جو شخص کوئی کتاب عاریت پر لے اور اس میں کوئی غلطی پائے تو اگر اسے اس کے مالک کی رضامندی کا علم ہو تو اس کی اصلاح کردے، اور اگر معلوم ہو کہ صاحب کتاب اس کی اصلاح کو پسند نہیں کرے گا تو چاہئے کہ اصلاح نہ کرے، ورنہ اگر اس کی اصلاح کردے تو جائز ہوگا اور اگر نہ کرے تو گناہ نہیں ہوگا، سوائے قرآن کے، کیونکہ اس کی اصلاح مناسب خط میں واجب ہے (۲)۔

شافعیہ نے کہا کہ کوئی کتاب مستعار پڑھنے کے لئے لے اور اس میں غلطی پائے تو اس کی اصلاح نہ کرے، لیکن قرآن ہو تو اصلاح واجب ہے جیسا کہ عبادی نے کہا ہے، اور اصلاح کی قید سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر خراب خط وغیرہ کی وجہ سے اصلاح کرنا اس کی قیمت کی کمی کا سبب ہو تو یہ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی مالیت کو خراب کرنا ہے اصلاح کرنا نہیں ہے۔

جمل نے کہا: اس کو ایسے شخص کو دے دینا چاہئے جو اس کو ٹھیک کردے اور اس کی تحریر قرآن کے مطابق ہو، اور غالب گمان ہو کہ وہ اس کام کو کردے گا اور اس سے گذارش کرنے میں دشواری نہ ہوگی۔

لیکن موقوفہ کتاب کی اصلاح ضرور کرے گا، خصوصاً جبکہ ایسی واضح غلطی ہو جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو، یہ اس وقت ہے جب یہ متحقق ہو جائے، اس وقت نہیں جب صرف گمان ہو، اور جب کسی

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۲۵۷، کشاف القناع ۴/ ۶۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۶۴۔

متعین لفظ یا حکم میں تردد ہو تو کچھ بھی اصلاح نہ کرے، اور یہ جو لکھنے کی عادت ہوتی ہے کہ ''شاید ایسا ہے'' یہ صرف اپنی کتاب میں لکھنا جائز ہے۔

کتاب کے کنارے حاشیہ پر نہ لکھے گرچہ اس کی ضرورت ہو، اس لئے کہ اس میں ایک کتاب کو اس کی اصل سے بدل دینا ہے اور اس کے عمل کی وجہ سے قیمت میں جو زیادتی ہو اس کا اعتبار نہیں ہوگا (۱)۔

کتابیں کرایہ پر دینا:

۲۸ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ کتابیں کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے، خواہ فقہ کی کتاب ہو یا ادب کی یا شاعری کی یا گانے کی، ابن عابدین نے کہا: اس لئے کہ پڑھنا اگر طاعت ہو جیسے قرآن، یا معصیت ہو جیسے گانا، تو اس پر اجارہ جائز نہیں ہوگا، اگر پڑھنا مباح ہو جیسے ادب اور شاعری، تو یہ کرایہ پر دینے سے پہلے بھی مباح ہے، اس لئے جائز نہیں ہوگا، اور اگر اجارہ منعقد ہو جائے تو وہ اٹھانے اور ورق پلٹنے پر منعقد ہوگا، اور اس پر اجارہ منعقد نہیں ہوتا، خواہ اس کی صراحت کردے، اس لئے کہ اس میں کرایہ دار کے لئے کوئی فائدہ نہیں ہے (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک کتابیں کرایہ پر دینا جائز ہے، بہوتی نے کہا: حدیث، فقہ، مباح شعر، لغت، صرف وغیرہ کی کتابیں دیکھنے، پڑھنے یا نقل کرنے، یا اس کی عمدہ تحریر پر لکھنے اور اس سے مثال بنانے کے لئے کرایہ پر لینا جائز ہے، اس لئے کہ ان کاموں کے لئے عاریت پر دینا جائز نہیں ہے، لہذا اس کا اجارہ جائز ہے (۳)۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۴۵۹، ۴۶۰۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱، ۲۲، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۹، المدونہ ۴/ ۴۲۱۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۵۷، المغنی ۵/ ۵۵۳، ۵۵۴۔

۲۹- مالکیہ کے نزدیک اور یہ حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ قرآن کو کرایہ پر دینا جائز ہے، اس لئے کہ یہ مباح انتفاع ہے جس کے لئے عاریت پر دینا جائز ہے، تو دیگر تمام کتابوں کی طرح اس میں اجارہ بھی جائز ہوگا۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی ایک رائے میں اس کا اجارہ جائز نہیں ہے، حنفیہ نے کہا: اس لئے کہ اس میں پڑھنا طاعت ہے اور طاعت پر اجارہ جائز نہیں ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: اس کی علت اللہ کے کلام اور اس کی کتاب کی تعظیم اور اس کے معاوضہ میں اجرت کے ذریعہ اس کی بے حرمتی سے تحفظ ہے[۱]۔

افلاس کی وجہ سے مجور (تصرفات شرعیہ سے روکے گئے) شخص کی کتابیں فروخت کرنا:

۳۰- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ افلاس کی وجہ سے مجور علیہ شخص کا مال فروخت کیا جائے گا خواہ وہ کتابیں ہوں اور ان کی ضرورت ہو، اور خواہ وہ فقہ کی کتابیں ہوں، اس لئے کہ علم کی شان یہ ہے کہ اس کی حفاظت کی جائے۔

مالکیہ کا ایک قول ہے کہ کتابیں بالکل فروخت نہیں کی جائیں گی، دسوقی نے کہا: اختلاف شرعی کتابوں میں ہے جیسے فقہ، حدیث، تفسیر اور ان کے وسائل کی کتابیں، دیگر کتابوں کی فروختگی کے وجوب میں اختلاف نہیں ہے[۲]۔

حنفیہ اور مالکیہ کا جو مذہب ہے وہی حنابلہ کے کلام سے سمجھا جاتا ہے، چنانچہ المغنی میں مفلس کے سامان کی فروختگی پر گفتگو کرتے ہوئے

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱، ۲۲، المغنی ۵/ ۵۵۳، ۵۵۴۔

(۲) إتحاف الأبصار والبصائر بتبوت الأشباه والنظائر ص ۴۳۰، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۲۷۰، الخرشی ۵/ ۲۶۹، ۲۷۰۔

کہا ہے: ہر چیز کو اس کے بازار میں فروخت کرنا مستحب ہے، کپڑے کو کپڑا بازار میں اور کتابوں کو ان کی مارکیٹ میں[۱]۔

شافعیہ میں سے عبادی وغیرہ کا مذہب ہے کہ عالم کی کتابیں چھوڑ دی جائیں گی، اور قرض کی ادائیگی کے لئے فروخت نہیں کی جائیں گی، انہوں نے کہا: مفلس کے لئے اس کی ضرورت کی چیزیں خریدی جائیں گی، انہوں نے یہ بھی کہا: قرآن کو مطلقاً فروخت کردیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے حفظ کرنے والوں کی طرف رجوع آسان ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ جہاں کوئی حافظ نہ ہو وہاں اسے چھوڑ دیا جائے گا[۲]۔

دوسرے کی کتاب میں دیکھنا:

۳۱- دوسرے کی کتاب میں دیکھنے کے سلسلہ میں اصل یہ حدیث ہے: "**من نظر في كتاب أخيه بغير إذنه فإنما ينظر في النار**"[۳] (جو شخص اپنے بھائی کی کتاب میں اس کی اجازت کے بغیر دیکھے تو وہ دراصل آگ میں دیکھتا ہے)۔

ابن الاثیر نے "النہایہ" میں کہا: یہ حدیث اس کتاب کے بارے میں ہے جس میں کوئی ایسا راز اور امانت ہو جس پر مطلع ہونا صاحب کتاب کو پسند نہ ہو، انہوں نے کہا: ایک قول یہ ہے کہ یہ ہر کتاب کے بارے میں عام ہے[۴]۔

مروزی نے کہا: میں نے ابوعبداللہ سے کہا: اگر ایک شخص سے کچھ

(۱) المغنی ۴/ ۴۹۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۹، أسنی المطالب ۲/ ۱۹۳۔

(۳) حدیث: "من نظر في كتاب أخيه بغير إذنه فإنما ينظر في النار" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۶۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۱۱/ ۷۴) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) الآداب الشرعیہ ۲/ ۱۷۵، ۱۷۶۔

اوراق گر جائیں، جن میں مفید باتیں ہوں، مجھے وہ ملے، آپ کی کیا رائے ہے؟ میں انہیں نقل کرسکتا ہوں اور سن سکتا ہوں، انہوں نے کہا: نہیں، جب تک کہ مالک کی اجازت نہ ہو(۱)۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا: دوسرے کی کتاب میں دیکھنے کی ممانعت سے متعلق روایت سے وہ صورت مستثنیٰ ہوگی جو کسی ایسے مفسدہ کے ازالہ کے لئے متعین طریقہ ہو، جو دیکھنے کے مفسدہ سے بڑا ہو(۲)۔

دوسری کتاب میں دیکھنے کے مسئلہ ہی میں مرہونہ کتاب میں دیکھنا بھی داخل ہے، کیا یہ مرتہن کے لئے جائز ہے یا نہیں۔

طحطاوی نے الوالوالجیہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قرآن رہن رکھے اور اسے اس میں پڑھنے کا حکم دے تو اگر وہ اس میں پڑھے گا تو وہ عاریت ہوجائے گی اور رہن باطل ہوجائے گا، یہاں تک کہ اگر اسی حالت میں وہ ضائع ہوجائے تو دین کے عوض ہلاک نہیں ہوگا، اور جب مرتہن پڑھنے سے فارغ ہوجائے تو وہ رہن ہوجائے گا، اور ضائع ہو تو دین کے عوض ضائع ہوگا(۳)۔

المدونہ میں ہے: میں نے کہا: آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا مالک کے قول میں قرآن کو رہن میں رکھنا جائز ہے؟ انہوں نے کہا: ہاں، لیکن وہ اس میں پڑھے گا نہیں، میں نے کہا: اگر اصل رہن میں یہ شرط نہ ہو کہ اس میں پڑھے اور قرآن کا مالک بعد میں پڑھنے کی گنجائش دے دے، امام مالک نے کہا: مجھے یہ پسند نہیں(۴)۔

الآداب الشرعیہ میں ہے کہ امام احمد نے مہنہ کی روایت میں ایسے شخص کے بارے میں فرمایا: جس نے قرآن رہن رکھا کہ کیا وہ اس میں پڑھے گا، انہوں نے کہا: مجھے ناپسند ہے کہ رہن سے کسی بھی طور پر

(۱) الآداب الشرعیہ ۲/۱۷۷۔
(۲) فتح الباری ۱۱/۴۷۔
(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/۲۳۷۔
(۴) المدونہ ۵/۳۱۸۔

فائدہ اٹھایا جائے، اور عبداللہ کی روایت میں ایسے شخص کے بارے میں جس کے پاس رہن کا قرآن ہو، امام احمد نے کہا: وہ اس کی اجازت کے بغیر نہیں پڑھے گا، اور اسحاق بن ابراہیم کی روایت میں ایسے شخص کے بارے میں جس کے پاس قرآن رہن رکھا گیا ہو، انہوں نے کہا: وہ اس میں پڑھنے کی اجازت طلب کرے گا، اگر وہ اجازت دے دے تو پڑھے گا(۱)۔

کتابیں ضائع کرنا:

۳۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ حرام کتابوں کو ضائع کرنا جائز ہے، مالکیہ نے کہا: حرام علم کی کتابوں جیسے توریت اور انجیل کو جلانا اور ضائع کرنا اگر وہ محرف ہوں تو جائز ہے۔

شافعیہ نے کہا: کفر، جادو، نجوم، شعبدہ اور فلسفہ کی کتابوں کو ضائع کرنا واجب ہے، کیونکہ ان میں مشغول ہونا حرام ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ زندقہ کی کتابیں ضائع کرنے کے لئے خریدنا درست ہے، اس لئے کہ کتابوں میں کاغذ کی مالیت ہے، اور حروف مٹانے سے وہ قابل انتفاع کاغذ بن سکتا ہے(۲)۔

حنفیہ نے کہا: جو کتابیں قابل انتفاع نہ ہوں ان سے اللہ، اس کے ملائکہ اور اس کے رسولوں کا نام مٹا کر بقیہ کو جلا دیا جائے گا، اس میں کوئی حرج نہیں کہ انہیں علی حالہ بہتے پانی میں ڈال دیا جائے، یا انہیں دفن کردیا جائے، اور یہ زیادہ بہتر ہے جیسا کہ انبیاء کے بارے میں ہے، یہی حکم ان تمام کتابوں کا ہے جو بوسیدہ ہوجائیں اور قابل انتفاع نہ رہیں، ابن عابدین نے کہا: اور الذخیرہ میں ہے کہ قرآن اگر بوسیدہ ہوجائے اور اسے پڑھنا دشوار ہوجائے تو اسے آگ میں نہیں

(۱) الآداب الشرعیہ ۲/۱۷۶۔
(۲) الحطاب ۱/۲۸۷، مغنی المحتاج ۲/۱۲، کشاف القناع ۳/۱۵۵۔

جلا یا جائے گا، اسی کی طرف امام محمد نے اشارہ کیا، اور ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں، اور اس کو دفن کرنا مکروہ نہیں ہے، اسے ایک پاک کپڑے میں لپیٹ کر لحد بنا کر ڈال دینا چاہئے، اس لئے کہ اگر شق بنایا جائے اور اسے دفن کیا جائے تو اس پر مٹی ڈالنے کی ضرورت ہوگی، اور اس میں ایک قسم کی تحقیر ہے، الا یہ کہ اس کے اوپر چھت بنادی جائے، اور اگر چاہے تو اسے پانی سے دھو دے، یا اسے کسی ایسی پاک جگہ پر رکھ دے جہاں کسی ناپاک کا ہاتھ اور گرد وغبار اور گندگی نہ پہنچے تا کہ کلام اللہ کی تعظیم ہو[۱]۔

کتابیں وقف کرنا:

۳۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نفع بخش کتابیں وقف کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ ان گھوڑوں کے حکم میں ہیں جنہیں جہاد کے لئے وقف کیا جائے، اور ان اسلحوں کی طرح ہیں جن سے قتال کیا جائے[۲]۔

فقہاء حنفیہ کے نزدیک منقول کے وقف میں اختلاف کی وجہ سے اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے۔

کاسانی نے کہا: امام ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق کتابیں وقف کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک منقول کا وقف جائز نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسف وامام محمد کے قول کے مطابق اس مسئلہ میں مشائخ کا اختلاف ہے، نصر بن یحیی سے منقول ہے کہ انہوں نے اپنی کتابیں فقہاء اصحاب ابوحنیفہ پر وقف کی تھیں[۳]۔

ہدایہ اور اس کی شروحات میں ہے: محمد بن سلمہ اس کو جائز نہیں

(۱) ابن عابدین ۲۷۱/۵۔

(۲) الخرشی ۸۱/۷، مغنی المحتاج ۳۸۰/۲، کشاف القناع ۱۴۳/۴۔

(۳) البدائع ۲۲۰/۶۔

کہتے ہیں، نصر بن یحیی نے اسے جائز کہا ہے، اور اپنی کتابوں کو وقف کیا ہے، انہیں قرآن کے حکم میں شامل کیا ہے، اور یہ صحیح ہے اس لئے کہ ہر شخص تعلیم وتعلم اور قراءت کے لئے کتابیں رکھتا ہے، فقیہ ابوجعفر نے اس کو جائز کہا ہے اور ہم اسے اختیار کرتے ہیں، فتاوی قاضی خاں کے حوالہ سے عنایہ میں ہے: کتابوں کے وقف میں مشائخ کا اختلاف ہے، فقیہ ابواللیث نے اسے جائز کہا ہے اور اسی پر فتوی ہے[۱]۔

حنابلہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ توریت وانجیل کی کتابوں پر وقف کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ منسوخ ومحرف ہونے کی وجہ سے معصیت ہیں، اور اسی لئے جب نبی ﷺ نے حضرت عمرؓ کے پاس توریت کا کچھ حصہ دیکھا تو ناراض ہوئے اور فرمایا: "ألم آت بها بيضاء نقية؟"[۲] (کیا میں اسے روشن اور صاف ستھرا لیکر نہیں آیا ہوں)۔

حنابلہ نے کہا: اسی حکم میں خوارج اور قدریہ وغیرہ کی کتابیں شامل ہوں گی[۳]۔

کتابوں کی چوری:

۳۴- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ جو شخص نفع بخش کتابیں، جیسے تفسیر، حدیث اور فقہ وغیرہ علوم نافعہ کی کتابیں چرائے اور ان کی قیمت نصاب کے برابر ہو تو اس پر حد جاری کی جائے گی، شافعیہ میں سے شربینی خطیب نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر کوئی شخص پڑھنے کے لئے وقف شدہ قرآن چوری کرلے تو اگر

(۱) فتح القدیر ۴۳۱/۵ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

(۲) حدیث: "غضب النبي ﷺ حين رأى مع عمر صحيفة......" کی تخریج فقرہ/ ۲۰ میں گذر چکی ہے۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۴۹۳/۲، مغنی المحتاج ۳۸۰/۲۔

وہ پڑھنے والا ہوتو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اس کا بھی حق ہے، اور اگر پڑھنے والا نہ ہوتو بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ کبھی وہ اس سے تعلیم حاصل کرتا ہے، زرکشی نے کہا: یا وہ اسے ایسے شخص کو دے دے گا جو اس کو پڑھے تا کہ حاضرین سن سکیں۔

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے میں قرآن چوری کرنے والے پر حد جاری نہیں کی جائے گی، حنفیہ نے کہا: اور نہ اس پر جو حدیث، تفسیر اور فقہ وغیرہ نافع علوم کی کتابیں چوری کرے، اس لئے کہ انہیں لینے والا پڑھنے اور تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے لینے کی تاویل کرسکتا ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''سرقۃ'' (فقرہ/ ۲۸، ۳۱) میں دیکھی جائے۔

کتابۃ

دیکھئے: ''توثیق''، ''مکاتبۃ''۔

کتابی

دیکھئے: ''أہل کتاب''۔

کتابیہ

دیکھئے: ''اہل کتاب''۔

(۱) البدائع ۷/ ۶۸، ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۸۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۳، کشاف القناع ۶/ ۱۳۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۱۔

کتف

تعریف:

۱- کَتِف اور کِتْف لغت میں: مونڈھے کے پیچھے کی چوڑی ہڈی ہے، یہ مؤنث ہے، یہ انسان اور غیر انسان میں ہوتی ہے، حدیث میں ہے: "ائتوني بالكتف والدواة أكتب لكم كتابا"[1] (ہڈی اور دوات میرے پاس لاؤ میں تمہارے لئے کچھ لکھا دوں)، یہ حضرات ہڈی پر اس لئے لکھتے تھے کہ ان کے پاس کاغذ کی کمی تھی[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے[3]۔

کتف سے متعلق احکام:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ہاتھ کو شانہ کے جوڑ سے کاٹ دینے کی صورت میں قصاص جاری ہوگا، بشرطیکہ جسم میں "جائفہ" زخم کے سرایت کر جانے کا اندیشہ نہ ہو، اگر جائفہ کا اندیشہ ہو تو مظلوم شخص اس کی کہنی سے قصاص لے گا، یہی مذہب شافعیہ اور حنابلہ کا ہے، اس لئے کہ یہ اپنے حق میں سے ممکن کو لینا ہے[4]، اور اسے عوض لینے

(۱) حدیث: "ائتوني بالكتف والدواة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۷/۷/۶) اور مسلم (۱۲۵۹/۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) لسان العرب مادہ: "کتف"۔

(۳) المغرب۔

(۴) بدائع الصنائع ۲۹۸/۷، کشاف القناع ۵۵۳/۵، المغنی ۷۰۹/۷، روض الطالب ۲۳/۴۔

کا بھی اختیار ہوگا۔

اور کتف کو توڑنے میں دیگر ہڈیوں کی طرح قصاص نہیں ہوگا اور نہ اس میں مقررہ تاوان ہے، ان کو توڑنے میں محض عادل آدمی کا فیصلہ ہے[1]۔

دیکھئے: "حكومة عدل" (فقرہ/۷) اور "جناية على مادون النفس" (فقرہ/۳۱)۔

فقہاء نے کتف سے متعلق دوسرے احکام ذکر کئے ہیں: جیسے نماز میں سدل، اور حنابلہ کے نزدیک سدل یہ ہے کہ مصلی کوئی کپڑا اپنے دونوں کندھوں پر ڈال لے اور اس کا ایک کنارہ دوسرے کندھے پر نہ ڈالے، یہ ان کے نزدیک مکروہ ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مصلی پر واجب ہے کہ وہ لباس کا کچھ حصہ اپنے ایک کندھے پر ڈالے اگر اس پر قادر ہو، اور یہ ظاہر مذہب میں نماز کی صحت کے لئے شرط ہے[2]۔

دیکھئے: "صلاۃ" (فقرہ/۸۵)۔

ان ہی احکام میں طواف کے اندر اضطباع ہے، وہ یہ ہے کہ محرم اپنی چادر جسے وہ پہنے ہوا پنے دائیں کندھے کے نیچے سے لے کر بائیں کندھے پر ڈال لے، اور اس کا دایاں کندھا کھلا رہے، اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک طواف قدوم میں مستحب ہے۔ (دیکھئے: "اضطباع"، فقرہ ۱-۴)۔

(۱) روض الطالب ۶۷/۴۔

(۲) المغنی ۵۸۰/۱، ۵۸۱۔

کتمان

دیکھئے: ''إفشاء السر''۔

کحل

دیکھئے: ''اکتحال''۔

کدِک

تعریف:

۱- لغت کی مشہور کتابوں میں کدک یا جدک کا کلمہ ذکر نہیں کیا گیا ہے، اور فقہاء کے نزدیک کدک کا اطلاق دکان کی ان چیزوں پر ہوتا ہے جنہیں مستقل لگایا جاتا ہے، ان کو نہ تو منتقل کیا جاتا ہو اور نہ تبدیل کیا جاتا ہو جیسے تعمیر، جوڑے ہوئے دیواری تختے اور بڑے دروازے وغیرہ اور اسے فقہاء ''سکنی'' کہتے ہیں (۱)۔

اسی طرح ان چیزوں پر بولا جاتا ہے جو دکان میں متصل ہوں لیکن مستقل طور پر نہ ہوں، جیسے وہ لکڑی جو حجام کے سامان رکھنے کے لئے دوکان سے جوڑ کر رکھی جاتی ہے، اس میں اتصال پایا جاتا ہے مگر مستقل طور پر نہیں (۲)۔

نیز اس سامان پر بھی بولا جاتا ہے جو سرے سے متصل نہیں ہوتا ہے، جیسے قہوہ (کافی) کے تعلق سے چائے دانی اور فنجان اور غسل خانہ کے تعلق سے تولیہ (۳)۔

اور دراہم کے مقابلہ میں محض منفعت پر بولا جاتا ہے (۴)، اور فقہاء اس کی تعبیر خلو (پگڑی) سے کرتے ہیں (۵)۔

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۹، ۲۰۰، شرح المجلۃ للأ تاسی ۲/ ۵۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷، فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۷۔

(۵) فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

اوراس معنی کے اعتبار سے کدک کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''خلو'' میں دیکھی جائے۔

محمد قدری پاشا نے کہا ہے: کدک کرایہ دار کی مملوکہ اشیاء کو کہا جاتا ہے جو دکان سے مستقل طور پر متصل ہوتی ہیں، جیسے تعمیر یا وہ اشیاء جو مستقل طور پر نہیں ہوتی ہیں، جیسے صنعتی آلات جو اس کے ساتھ جڑے ہوتے ہیں، نیز اراضی کے کردار پر بھی بولا جاتا ہے جیسے تعمیر اور پودے جو اس میں ہوتے ہیں [(۱)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کردار:

۲-کردار: یہ ہے کہ کاشتکار اور کرایہ دار واقف یا نگراں کی اجازت سے زمین میں تعمیر کرے یا پودا لگائے یا مٹی کا گھر بنائے [(۲)]۔

ابن عابدین نے کہا ہے: کردار کے قبیل سے وہ سامان ہے جسے آج کل وقف کی دکانوں وغیرہ میں کدک کہا جاتا ہے، یعنی وہ تختے جو دکان میں جڑے ہوئے ہوتے ہیں، اور دروازے جو مستقل طور پر لگے ہوئے ہوتے ہیں، اور اس قبیل سے وہ سامان ہے جسے باغات اور غسل خانوں میں قیمت کہا جاتا ہے [(۳)]، پس کردار کدک سے عام ہے۔

ب-مرصد

۳- مرصد: یہ ہے کہ کوئی شخص وقف کی جائیداد میں سے مثلاً کوئی مکان یا دکان کرایہ پر لے اور متولی اس کو اس کی تعمیر یا اس کی مرمت کی اجازت دے دے اور کرایہ دار اپنے مال سے اس کی تعمیر کردے

(۱) مرشد الحیران دفعہ ۷۰۶ رص ۱۸۲۔
(۲) الفتاوی الخیریہ ۱۸۰/۱، حاشیہ ابن عابدین ۳۹۱/۳۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳۹۱/۳۔

اس ارادہ سے کہ جب وقف کے مال میں آمدنی ہوگی تو وہ اس کے ذریعہ اسے واپس کرالے گا یا اسے کرایہ میں سے منہا کرلے گا [(۱)]۔

اور مرصد اس صفت کے ساتھ وقف پر اس کرایہ دار کے لئے ثابت شدہ دین ہے، جس نے اپنے مال سے وقف کے ذرائع آمدنی کی ضروری تعمیر وقف کے لئے کی ہو۔

کدک اور مرصد کے مابین فرق یہ ہے کہ صاحب مرصد کے لئے وقف پر معلوم دین کے علاوہ کچھ نہیں ہے، لہذا اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اسے فروخت کرے اور نہ اس تعمیر کو فروخت کرے گا جسے وقف کے لئے بنایا ہے، اس کو متولی سے صرف اس دین کے مطالبہ کا حق ہے جو اس کا ہے، بشرطیکہ وہ اسے اجرت مثل کی اصل میں سے منہا کرنے کا ارادہ نہ کرے [(۲)]، لیکن کدک وہ اموال متقومہ ہیں جو کرایہ دار کی ملک ہیں، انہیں فروخت کیا جائے گا اور ان میں وراثت جاری ہوگی اور ان کے مالکان کے لئے حق قرار حاصل ہوگا [(۳)]۔

ج-مسکہ:

۴-مسکہ: دوسرے کی زمین میں کاشتکاری کے استحقاق کا ہونا ہے، یہ لغۃ مسکہ سے ماخوذ ہے، اور اس سے مراد وہ شی ہے جسے مضبوطی سے پکڑا جاتا ہے، تو گویا کہ زمین لینے والے شخص کو اس کے مالک کی طرف سے کھیتی کے بارے میں اجازت حاصل ہوتی ہے، تو اسے ایسا وثیقہ حاصل ہوتا ہے جس سے وہ کھیتی میں دلیل پکڑتا ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ یہ وثیقہ قابل قیمت نہیں ہوگا تو نہ اس کا مالک بنایا جائے گا، نہ اسے فروخت کیا جائے گا اور نہ ہی وراثت جاری ہوگی، اور کاشتکاروں کے عرف میں کاشتکاری کا اطلاق مسکہ پر ہوتا ہے ان میں سے ایک

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲۰۰/۲، شرح المجلۃ للأتاسی ۵۱۶/۲۔
(۲) مرشد الحیران دفعہ ۷۰۹، ۷۱۰رص ۱۸۲، ۱۸۳۔
(۳) مرشد الحیران دفعہ ۷۰۶، ۷۰۷۔

شخص کہتا ہے کہ میں اپنی کاشت یا اپنے مسکہ یا اپنے مشد سے فارغ ہوگیا، اور ان سب الفاظ سے ایک ہی معنی مراد لیتا ہے، اور وہ کھیتی کا استحقاق ہے (۱)۔

اور اس معنی میں مسکہ بے آب و گیاہ اراضی میں ہوتا ہے اور کبھی باغات میں ہوتا ہے، اور اسے ''قیمۃ'' کہا جاتا ہے (۲)۔

کدک اور مسکہ کے مابین تعلق یہ ہے: صاحب مسکہ کے لئے زمین کو روکنے کا حق ثابت ہوتا ہے (۳)، جیسا کہ صاحب کدک کے لئے دکان میں حق قرار حاصل ہوتا ہے، پس مسکہ اراضی کے ساتھ خاص ہے، اور کدک دکانوں کے ساتھ خاص ہے۔

د-خلو:

۵-خلو چند معانی پر بولا جاتا ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

یہ اس منفعت کا نام ہے جس کے مقابلہ میں دراہم مقرر کئے جاتے ہیں (۴)، اسی طرح سرکاری زمین کو روکنے کے بارے میں اس کے کرایہ دار کے حق پر بولا جاتا ہے، بشرطیکہ اس میں اس کا کوئی پودا یا تعمیر یا مٹی کا گھر ہو اور وہ اس زمین سے متعلق جو حقوق ہوں انہیں بیت المال کو ادا کرے، جیسا کہ اس کا اطلاق اس تعمیر اور پودے وغیرہ پر ہوتا ہے جسے وہ اپنے ہاتھ سے وقف یا سرکاری زمین میں لگاتا ہے، دیکھئے: ''خلو'' (فقرہ ۱)۔

پہلے معنی کے اعتبار سے خلو اور کدک میں تعلق یہ ہے: صاحب خلو وقف کی منفعت کے ایک حصہ کا مالک بنتا ہے اور اشیاء کا مالک نہیں بنتا ہے، جبکہ کدک دکان کے کرایہ دار کی مملوکہ اشیاء ہیں۔

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۸۔
(۲) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۹۔
(۳) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۹۔
(۴) فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(ملاحظہ کریں خلو (فقرہ ۱)۔

اور دوسرے اور تیسرے معنی کے اعتبار سے تعلق یہ ہے کہ خلو کدک کے مترادف ہے۔

کدک سے متعلق احکام:

صاحب کدک کے لئے حق قرار کا ثبوت:

اول: وقف کے کرایہ کی عمارتوں میں کدک کا رکھنا:

۶- صاحب کدک کے لئے وقف کی عمارت میں تعمیر یا اس جیسی مستقل اور متصل چیز بنانے سے حق قرار ثابت ہوتا ہے۔

ابن عابدین نے تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں کہا ہے: اس کے لئے (یعنی صاحب کدک کے لئے) حق قرار ثابت ہوگا جب تک وہ اس دکان کی اجرت مثل ادا کرتا رہے گا جو دکان اس کے سکنی سے خالی ہو (۱)، اور دوسری جگہ کہا ہے: اگر یہ جدک جسے سکنی کہا جاتا ہے وقف کی زمین میں قائم ہو، تو وہ کرایہ کی زمین میں تعمیر یا پودے کے مسئلہ کے قبیل سے ہے، اس کے مالک کو زمین کی اجرت مثل کے عوض باقی رکھنے کا حق ہوگا، کیونکہ وقف پر ضرر نہیں ہے اگر چہ وقف کا نگراں انکار کردے، اس میں جانبین کی رعایت ہے (۲)۔

اور مرشد الحیران کے دفعہ (۷۰۷) میں ہے: کدک جو زمین سے متصل ہو، تعمیر، پودے یا مستقل طور پر جوڑنے کی صورت میں ہو تو یہ اموال متقومہ ہیں، انہیں فروخت کیا جائے گا، ان میں وراثت جاری ہوگی، اور ان کے مالکان کو حق قرار حاصل ہوگا اور انہیں اجرت مثل کے ساتھ ان کو باقی رکھنے کا حق ہوگا (۳)۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور اسی کے قائل مالکیہ ہیں، چنانچہ شیخ علیش

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۹۔
(۲) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۰۰۔
(۳) مرشد الحیران ص ۱۸۲ طبع المطبعۃ الأمیریہ مصر۔

نے کہا ہے: خلو منفعت ہے، لہذا اس میں وراثت جاری ہوگی اورنگراں کو حق نہیں ہوگا کہ وہ اسے اس سے نکالے اگرچہ اجارہ ماہانہ طور پر ہوا اور اس کو حق حاصل نہیں ہوگا کہ کسی دوسرے کو اجارہ پر دے۔

جیسا کہ شیخ علیش نے کہا ہے: خلو پر بسا اوقات جدک کو قیاس کیا جاتا ہے جو مصر کی دکانوں میں متعارف ہے، ہاں: بعض جدکات مثلاً اجازت سے دکان میں تعمیر کرنا یا دکانوں میں لکڑیوں کی اصلاح کرنا ہے، اور اس کو خلو پر قیاس کرنا ظاہر ہے، خصوصاً زمین کو ہمیشہ روکنے کے سلسلے میں ان فقہاء نے عرف سے استدلال کیا ہے، اور جدک میں عرف حاصل ہے [1]۔

دسوقی نے کہا ہے: اگر کوئی انسان ایک مدت معینہ کے لئے موقوفہ مکان کو کرایہ پر لے اور نگراں اسے اس میں تعمیر کی اجازت دے دے تاکہ اسے خلو حاصل ہو اور اس پر ہر سال جہت وقف کے لیے غلہ کی ایک مقدار مقرر کر دے تو نگراں کو اجازت نہیں ہوگی کہ اسے اس کے کرایہ دار کے علاوہ دوسرے شخص کو کرایہ پر دے اس مدت میں جو پہلے اجارہ کی مدت سے متصل ہو، اس لئے کہ عرف جاری ہے کہ اسے پہلے ہی کرایہ دار کو کرایہ پر دے گا، اور عرف شرط کی طرح ہے، تو گویا کہ اس نے اس پر عقد میں اس کی شرط لگائی، اور یہ اس وقت ہوگا جب پہلا شخص وہ کرایہ ادا کرے جو دوسرا شخص ادا کرے گا، ورنہ دوسرے شخص کو کرایہ پر دینا جائز ہوگا [2]۔

اور صاحب کدک کے لئے حق قرار کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں ان فقہاء کی دلیل مصلحت ہے، ابن عابدین نے کہا ہے: اسی کے مثل باغات وغیرہ میں اصحاب کردار ہیں، اور اسی طرح دکانوں وغیرہ میں اصحاب کدک ہیں، کیونکہ ان موقوفہ چیزوں کو ان لوگوں کے ہاتھوں

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۱ طبع دار الفکر۔

میں باقی رکھنے کی وجہ سے وہ چیزیں آباد رہیں گی اور ان سے ہمیشہ آمدنی حاصل ہوتی رہے گی، اس میں اوقاف اور بیت المال کا نفع ہے، لیکن یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ یہ حضرات اس کی اجرت مثل کو غیر معمولی نقصان کے بغیر ادا کرتے رہیں [1]۔

بنانی نے کہا ہے: اس پر فاس کے چند متاخرین مشائخ کا فتوی صادر ہوا ہے، جیسے شیخ قصار، ابن عاشر، ابوزید الفاسی، سید عبد القادر الفاسی اور ان کے ہم مثل فقہاء، اور یہ حضرات مذکورہ خلو کو ''جلسہ'' سے تعبیر کرتے ہیں، جس کے بارے میں عرف جاری ہے، اس وجہ سے کہ ان حضرات نے اس میں مصلحت دیکھی تو یہ ان حضرات کے نزدیک باقی رکھنے پر کرایہ ہے [2]۔

۷ - اور ان فقہاء کے نزدیک صاحب کدک کے لئے حق قرار کے اثبات کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

الف - نگراں نے کرایہ دار کو اس کے کدک یا اس کے کردار رکھنے کی اجازت دی ہو، لہذا اگر وہ بلا اجازت رکھے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اس کے لئے تجدید اجارہ واجب نہیں ہوگا۔

خیر رملی نے کہا ہے: ہمارے علماء نے صراحت کی ہے: صاحب کردار کے لئے حق قرار ہے، اور وہ یہ ہے کہ کاشتکار اور کرایہ دار واقف یا نگراں کی اجازت سے زمین میں تعمیر کرے یا پودا لگائے یا مٹی کا مکان بنائے تو وہ اس کے قبضہ میں برقرار رہے گی [3]۔

حصکفی نے مؤید زادہ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: وقف کی دکان میں اس میں رہنے والا اس کے متولی کی اجازت کے بغیر تعمیر کر دے تو اگر اس کے منہدم کر دینے میں ضرر نہ ہو تو اسے منہدم کر دے، اور اگر ضرر ہو تو وہ اپنے مال کو ضائع کرنے والا ہے، وہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۲۔

(۲) حاشیۃ البنانی بہامش الزرقانی ۶/ ۱۲۸۔

(۳) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۸۰۔

انتظار کرے گا یہاں تک کہ اس کا مال مکان سے الگ ہوجائے، پھر اسے لے لے گا اور اس کی تعمیر دوسرے کے لئے اجارہ کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس تعمیر پر اس کا قبضہ نہیں ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اسے منہدم کرنے کا مالک نہیں ہے [۱]۔

ب-وقف سے ضرر کو دور کرنے کی غرض سے اجرت مثل ادا کرنا، اس لئے کہ ضرورت کے بغیر اجرت مثل سے کم پر وقف کی املاک کو اجارہ پر دینا صحیح نہیں ہے [۲]۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اس (کدک) کے ذریعہ اس کے لئے حق قرار ثابت ہوگا، جب تک کہ وہ اپنے کدک سے خالی ہونے کی صورت میں دکان کی جو اجرت مثل ہوا سے ادا کرتا رہے [۳]۔

انہوں نے دوسری جگہ مملوک میں تصرف کرنے اور موقوف میں تصرف کرنے کے درمیان فرق پر کلام کرتے ہوئے کہا ہے: موقوفہ اشیاء جو کرایہ پر دینے کے لئے ہوں ان کو کرایہ پر رکھنا نگراں کے لئے ضروری ہے، پس اسے اس کی اجرت مثل کے ذریعہ صاحب قبضہ کو کرایہ پر دینا اجنبی کو کرایہ پر دینے سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس میں وقف اور صاحب قبضہ کے لئے بہتری ہے، اور اجرت مثل سے مراد یہ ہے: دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس جدک سے خالی ہو تو ضرر کے اضافہ کے بغیر اور کسی خاص شخص کی رغبت کی زیادتی کے بغیر اسے کتنے کرایہ پر لیا جاسکتا ہے، بلکہ اس اجرت کا اعتبار ہوگا جس پر اکثر لوگ راضی ہوں [۴]۔

پھر اگر عقد کے بعد اجرت مثل میں بہت زیادہ اضافہ ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اضافہ شدہ کرایہ کے ساتھ عقد کی تجدید

(۱) الدر المختار ۵/ ۱۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۸۔
(۳) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۹۹۔
(۴) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۰۰۔

واجب ہوگی، اور کرایہ دار کا اضافہ کو قبول کرلینا تجدید عقد کے لئے کافی ہوگا [۱]، اور وقف میں اجرت مثل پر زیادتی سے مراد تمام حضرات کے نزدیک بغیر کسی اضافہ کے از خود اضافہ ہونا ہے اور اس سے مراد سرکشی کی زیادتی یعنی ایک یا دو شخصوں کی طرف سے ضرر پہنچانا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قابل قبول نہیں ہے، اور نہ وہ زیادتی مراد ہے جو کرایہ دار کی تعمیر کی وجہ سے ہو جو اس نے اپنے مال سے اپنے لئے کیا ہو [۲]۔

ج-ضرر کا نہ ہونا، ابن عابدین نے قنیہ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: کوئی شخص وقف کی زمین کرایہ پر حاصل کرے، اور اس میں پودا لگائے اور تعمیری کام کرائے، پھر اجارہ کی مدت پوری ہوجائے، تو کرایہ دار کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اسے اجرت مثل کے ساتھ باقی رکھے بشرطیکہ اس میں ضرر نہ ہو [۳]۔

ابن عابدین نے خیر رملی سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر کسی طرح کا ضرر حاصل ہو، بایں طور کہ وہ یا اس کا وارث تنگدست یا بدمعاملہ یا سرکش ہو کہ اس کی وجہ سے وقف کے بارے میں کسی طرح کا خدشہ ہو یا اس کے علاوہ کسی قسم کا ضرر ہو، تو موقوف علیہم پر جبر نہیں کیا جائے گا، انہوں نے مزید کہا ہے: اس کی تائید اس عبارت سے ہوتی ہے جو اسعاف وغیرہ میں ہے کہ اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ کرایہ دار سے وقف کو خطرہ ہوگا تو قاضی اجارہ کو فسخ کردے گا اور اسے اس کے قبضہ سے نکال دے گا۔

اور علامہ قنلی زادہ نے کہا ہے: ہر عادل عالم قاضی اور ہر امانت دار نگراں پر جو ظالم نہ ہو واجب ہے کہ وہ اوقاف کی نگرانی کرے، پس اگر وہ اس طرح ہو کہ اگر عمارت کو گرادیا جائے اور درخت کو کاٹ دیا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۸، ۳۹۹۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۹۔
(۳) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۷۲۔

جائے تو اس کو زیادہ کرایہ پر لیا جاسکتا ہے تو وہ اجارہ کو فسخ کردے گا اور اس کی تعمیر اور اس کے درخت کو گرادے گا یا وہ شخص اسے اس اجرت پر قبول کرلے، اور تعمیر کو ختم کرنے کی صورت میں زمین کو نقصان بہت کم ہوتا ہے [1]۔

اور خصاف کے اوقاف میں ہے: دکان جس کی اصل وقف ہو اور اس کی عمارت کسی شخص کی ہو اور وہ راضی نہ ہو کہ اس زمین کو اجرت مثل کے ساتھ کرایہ پر لے تو فقہاء نے کہا ہے: اگر عمارت ایسی ہو کہ اگر اسے منہدم کردیا جائے تو اصل کو اس سے زیادہ کرایہ پر لیا جاسکتا ہے جس کرایہ پر صاحب عمارت نے اس کو کرایہ پر لیا ہے تو اسے مکلّف کیا جائے گا کہ وہ اسے منہدم کردے، اور دوسرے کو کرایہ پر دے دیا جائے گا، ورنہ اسے اس کے قبضہ میں اسی کرایہ پر چھوڑ دیا جائے گا [2]۔

دوم- خاص املاک میں کدک کا رکھنا:

۸- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کدک جسے "سکنی" کہا جاتا ہے، وقف کی زمین میں موجود ہو تو اس کے مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ اجرت مثل کے ساتھ اسے باقی رکھے، اور اگر کدک مملوکہ دکان میں ہو تو صاحب دکان کو حق ہوگا کہ وہ کرایہ دار کو کدک ہٹا لینے کا مکلّف کرے [3]۔

اس لئے کہ اجارہ مدت کے مکمل ہونے سے ختم ہوجاتا ہے اور بالاجماع اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا ہے [4]۔

اور فرق (جیسا کہ ابن عابدین نے کہا ہے) یہ ہے: ملکیت مالک کو اسے اجارہ پر دینے سے روک دیتی ہے اور وہ چاہتا ہے کہ بذات

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۱۱۵۔

(۲) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۸۰۔

(۳) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۰۰۔

(۴) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۷۳۔

خود اس میں سکونت اختیار کرے یا اسے فروخت کردے یا اسے بیکار رکھے، برخلاف شئی موقوف کے جسے کرایہ پر دینے کے لئے تیار کیا گیا ہو، اس لئے کہ نگراں کو اسے کرایہ پر دیئے بغیر چارہ کار نہیں ہے، لہٰذا اسے صاحب قبضہ کو اجرت مثل کے ساتھ کرایہ پر دینا کسی اجنبی کو دینے سے بہتر ہے، کیونکہ اس میں وقف اور صاحب قبضہ کے حق میں فائدہ ہے [1]۔

خیر الدین الرملی نے کہا ہے: اگر کوئی شخص مملوکہ زمین کو کرایہ پر لے تو کرایہ دار کو اختیار نہیں ہے کہ وہ اسے اسی طرح باقی رکھے اگر مالک اکھاڑے بغیر راضی نہ ہو، بلکہ اسے اس کا مکلّف بنائے گا البتہ اگر درختوں کی قیمت زمین کی قیمت سے زیادہ ہو، تو اس صورت میں اسے اس کا مکلّف نہیں بنائے گا، بلکہ کرایہ دار مالک کے لئے زمین کی قیمت کا ضامن ہوگا اور درخت اور زمین درخت لگانے والے کے لئے ہوگی، اور اس کے برعکس صورت میں مالک درخت لگانے والے کے لئے درختوں کی قیمت کا ضامن ہوگا اور زمین اور درخت اس کے لئے ہوں گے، اور اسی طرح عاریت کا حکم ہے [2]۔

الاتاسی نے اس قول کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے: ظاہر یہ ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ کرایہ دار مالک کی اجازت سے مکان بنائے یا درخت لگائے، اس لئے کہ وہ مکان بنانے اور درخت لگانے کی وجہ سے تعدی کرنے والا نہیں ہوگا اور اگر مکان بنانا یا درخت لگانا زمین کے مالک کی اجازت کے بغیر ہو تو اسے ہٹانے کے علاوہ چارہ نہیں ہے، اور اگر اکھاڑنا زمین کے لئے نقصان دہ ہو تو مالک کو اختیار ہوگا کہ اسے ہٹانے کا مکلّف کرے یا ہٹانے کی صورت میں مکان یا درخت کی جو قیمت ہوسکتی ہے وہ دے کر اس کا مالک بن جائے، اس

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۰۰۔

(۲) الفتاوی الخیریہ ۱/ ۱۷۲۔

لئے کہ وہ تعمیر اور درخت لگانے کی وجہ سے تعدی کرنے والا ہے (۱)۔

لیکن اگر وہ کدک جو کرایہ دار اور صاحب دکان کے مابین باہم عقد کرنے کے ذریعہ قصداً رکھا گیا ہو اور وہ مستقل طور پر متصل ہو تو ایسی صورت میں بعض متاخرین حنفیہ کے نزدیک کرایہ دار کے لئے حق قرار ثابت ہوگا، لہذا صاحب دکان کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ کرایہ دار کو اس سے نکالے یا کسی دوسرے کو کرایہ پر دے (۲)۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک حکم ہے، چنانچہ علیش نے کہا ہے: خلو کو بسا اوقات جدک پر قیاس کیا جاتا ہے جو مصر کی دکانوں میں متعارف ہے، اگر کوئی کہنے والا کہے: خلو (پگڑی) تو وقف میں صرف کسی مصلحت کی وجہ سے ہے اور یہ خلو ملک میں بھی ہوگا تو اس سے کہا جائے گا: جب وقف میں صحیح ہے تو ملکیت میں بدرجہ اولی صحیح ہوگا، اس لئے کہ مالک جو چاہتا ہے اپنی ملکیت میں کرتا ہے، ہاں، بعض جدکات میں مثلاً اجازت سے تعمیر ہے یا دوکانوں میں موجود لکڑیوں کی اصلاح ہے اور اس کا قیاس خلو پر ظاہر ہے، اور خاص طور پر ان حضرات نے ''تابید حکر'' کے سلسلہ میں عرف کو دلیل بنایا ہے، اور عرف جدک میں حاصل ہے، اور بعض جدکات وہ کام ہیں جو مکان میں مستقل رہتے ہیں، مگر اس میں ہمیشہ نہیں رہتے جیسا کہ مصر کے حماموں اور قہوہ کی دکانوں میں ہوتا ہے، تو اس میں پگڑیوں کا لینا مستبعد ہے، پس ظاہر یہ ہے کہ مالک کو اسے نکال دینے کا اختیار ہے (۳)۔

خاص طور پر مملوکہ دکان میں کرایہ دار کے جدک رکھنے کی صورت میں شافعیہ اور حنابلہ نے صراحتاً استدلال نہیں کیا ہے، البتہ ان حضرات نے تعمیر یا درخت لگانے کے لئے زمین کو کرایہ پر حاصل

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۲/۵۱۵، ۵۱۶۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/۲۶۔
(۳) فتح العلی المالک ۲/۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

کرنے کے سلسلے میں جو حکم بیان کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعمیر اور درخت کرایہ دار کی ملک ہوں گے، اور زمین اس کے مالک کی ملک ہوگی۔

ابن رجب نے کہا ہے: کرایہ دار نے جو درخت لگایا اور مکان بنایا اجارہ کی مدت پوری ہونے کے بعد اگر مالک اسے نہ اکھاڑے، تو کرایہ پر دینے والے شخص کو یہ حق ہوگا کہ وہ اس کی قیمت دے کر اس کا مالک بن جائے، اس لئے کہ وہ اس کے نقصان کا ضمان دیئے بغیر اسے اکھاڑنے کا مالک نہیں ہے، اور اس میں اس کے لئے ضرر ہے (۱)۔

نووی نے کہا ہے: تعمیر یا درخت لگانے کے لئے کرایہ پر لے تو اگر اکھاڑنے کی شرط لگادے تو عقد صحیح ہوگا، اور کرایہ دار پر مدت پوری ہونے کے بعد اسے ہٹا لینا لازم ہوگا، اور مالک کے ذمہ نقصان کا تاوان نہیں ہوگا اور نہ ہی کرایہ دار کے ذمہ زمین کو برابر کرنا اور اس کے نقصان کا تاوان دینا ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں اکھاڑنے پر رضامند ہوگئے اور اگر وہ دونوں مدت ختم ہونے کے بعد باقی رکھنے کی شرط لگائیں تو اس میں دو قول ہیں، اول: عقد مدت کی جہالت کی وجہ سے فاسد ہوگا، اور یہ قول امام بغوی کے نزدیک اصح ہے، دوم: عقد صحیح ہوگا، اس لئے کہ مطلق رکھنا باقی رکھنے کا تقاضا کرتا ہے، لہذا اس کی شرط لگانا نقصان دہ نہیں ہوگا، اور قطعی طور پر اس قول کے قائل عراقی علماء یا ان کے جمہور ہیں، اور اس کی تائید سرخسی کے کلام سے ہوتی ہے جو کھیتی کے مسئلہ میں ہے، لہذا اگر ہم فاسد ہونے کے قائل ہوں تو کرایہ دار پر مدت کے اندر اجرت مثل لازم ہوگی، اور اگر وہ دونوں مطلق رکھیں تو راجح مذہب یہ ہے کہ عقد صحیح ہوگا، اور ایک قول ہے کہ اس میں دو قول ہیں، اور اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے، پھر

(۱) القواعد لابن رجب القاعدہ ۷۷/ص ۱۴۷۔

مدت کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر درخت کو اکھاڑنا اور عمارت کو منہدم کرنا بلانقصان کے ممکن ہو تو ایسا کیا جائے گا، ورنہ اگر کرایہ دار ہٹا لینے کو اختیار کرے تو اسے اس کا حق ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی ملک ہے...... اور اگر وہ ہٹا لینے کو اختیار نہ کرے تو کیا کرایہ پر دینے والے کو اس کی اجازت ہوگی کہ وہ اسے مفت ہٹا دے؟ اس میں دو قول ہیں: اول: یہ قطعی طور پر ممنوع ہے، دوم: اس میں دو رائیں ہیں ان میں سے اصح یہی ہے (ممنوع ہونا) اس لئے کہ یہ قابل احترام تعمیر ہے، اور دوسری رائے ہے ہاں، (یعنی موجر اکھاڑ سکتا ہے) جب معاملہ ہٹا لینے تک پہنچے تو کیا ہٹانے کا کام یا اس کے اخراجات کا بدل کرایہ پر دینے والے پر ہوگا، اس لئے کہ اسی نے اسے اختیار کیا ہے، یا کرایہ دار پر ہوگا اس لئے کہ اس نے زمین کو مشغول رکھا تو اسے خالی کر دینا چاہئے؟ اس میں دو قول ہیں، ان میں اصح دوسرا قول ہے[1]۔

کدک کا وقف کرنا:

۹- حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ کدک کو وقف کرنا جائز نہیں ہے، ابن عابدین نے کہا ہے: آج کل جسے وقف وغیرہ کی دکانوں میں کدک کہا جاتا ہے، یعنی دکان میں جڑے ہوئے تختے اور مستقل طور پر لگے ہوئے دروازے بظاہر اس کو وقف کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ عرف عام نہیں ہے، تعمیر اور درخت کے وقف کے برخلاف، اس لئے کہ اس کو وقف کرنا عام اراضی میں شائع اور عام ہے[2]۔

مالکیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے کدک کو وقف کرنا صحیح ہے جسے کرایہ دار دکان میں قائم کرتا ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۲۱۴، ۲۱۵، نیز دیکھئے: اسنی المطالب ۲/ ۴۲۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۱۔

غرقاوی مالکی نے کہا ہے: معمول بہ وہ ہے جس کا فتوی شہاب الدین احمد السنہوری نے دیا ہے، یعنی خلو کا وقف کرنا صحیح ہے، اور بہت سے مصری علاقوں میں اسی پر عمل جاری ہے[1]۔

لیش نے صراحت کی ہے: بسا اوقات خلو پر اس جدک کو قیاس کیا جاتا ہے جو مصر کی دکانوں میں متعارف ہے[2]۔

ہم نے خاص طور پر کدک کے وقف کے سلسلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی کوئی صراحت نہیں پائی ہے، البتہ وہ درختوں اور عمارت کے وقف کو جائز قرار دیتے ہیں[3]، اور اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

کدک کی بیع کرنا:

۱۰- جب کرایہ دار کے لئے وقف کی دکان میں حق قرار ثابت ہو جائے تو کدک جسے وہ اس میں مستقل طور پر رکھتا ہے وہ اس کا مالک ہوگا، اور اس کرایہ دار کے لئے اس چیز کو فروخت کر دینے کی اجازت ہوگی جسے اس نے رکھا ہے، اور حق قرار خریدار کی طرف منتقل ہو جائے گا، چنانچہ مہدی عباسی نے کہا ہے: پھر اگر وہ اس کے بعد نگراں کی اجازت کے بعد اس طور پر کوئی اضافہ کرے تو ایسی صورت میں مدت اجارہ کے اندر یا اس کے بعد ساقط کرنے کا مکلّف بنانے اور اسے نگراں کی طرف سے اجنبی کو کرایہ پر دینے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ مذکورہ کرایہ دار کو اجازت ہوگی کہ وہ اضافہ شدہ شی کو اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دے اس صورت میں حق قرار خریدار کی طرف منتقل ہو جائے گا، اور اس اضافہ سے زمین کے خالی ہونے کی صورت میں اس کی جو

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۲۰۹ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(۲) فتح العلی المالک ۲/ ۲۱۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۱۶، کشاف القناع ۴/ ۲۶۹، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۴۰، ۳۴۱۔

اجرت مثل ہوگی وہ مذکورہ خریدار کے ذمہ واجب ہوگی [۱]۔

مرشد الحیران میں آیا ہے: کدک جو زمین سے متصل ہو، تعمیر ہو یا درخت ہو یا مستقل طور پر جڑی ہوئی اشیاء ہوں، یہ اموال متقومہ ہیں، ان کی خرید وفروخت ہوگی اور ان میں وراثت جاری ہوگی، اوران کے مالکان کو حق قرار حاصل ہوگا اور انہیں ان چیزوں کو اجرت مثل کے ساتھ باقی رکھنے کا حق ہوگا [۲]۔

یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی ہے، اس لئے کہ مالکیہ اس جدک کو جو پورے طور پر متصل ہو خلو پر قیاس کرتے ہیں، علیش نے کہا ہے: بعض جدکات یعنی اجازت کے ذریعہ دکان میں تعمیر یا لکڑیوں کی اصلاح ہے، اس کا قیاس خلو پر ظاہر ہے [۳]۔

خلو ملکیت کی طرح ہوجاتا ہے، اس میں خرید وفروخت، اجارہ، ہبہ، رہن، دین کی ادائیگی اور وراثت جاری ہوتی ہے [۴]۔

کدک میں شفعہ:

۱۱ - حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک زمین کے بغیر صرف عمارت فروخت کرنے کی صورت میں شفعہ ثابت نہیں ہوگا [۵]، البتہ سید محمد ابو السعود حنفی نے اشباہ پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: اگر خلو تعمیر یا درختوں کی صورت میں موقوفہ یا مملوکہ زمین میں ہو تو اس میں حق شفعہ جاری ہوگا، اس لئے کہ جب وہ زمین کے ساتھ اتصال قرار کی صورت میں متصل ہے تو زمین کے ساتھ لاحق ہوگا، ابن عابدین نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے: انہوں (السید محمد ابو السعود) نے اس میں شفعہ کے جاری ہونے کی جو بات ذکر کی ہے، اس کا غلط ہونا ظاہر ہے، اس لئے کہ مذہب کی کتابوں میں جس کی صراحت کی گئی ہے اس کے خلاف ہے [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک اس شخص کے لئے جو وقف کی زمین میں تعمیر میں شریک ہو اسے شفعہ کے ذریعہ لینے کا حق ہوگا، عدوی نے خلو کی صورتوں کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے: یہ وقف کی زمین ہو تو وہ اسے نگراں سے کرایہ پر لے گا اور اس میں مثلاً اس شرط پر مکان بنائے کہ اس کے ذمہ میں ہر ماہ جہت وقف کے لئے تیس نصف چاندی ہوگی، لیکن مکان ایسا ہو کہ مثلاً ساٹھ نصف چاندی میں کرایہ پر دیا جانے والا ہو، لہٰذا وہ منفعت جو دوسرے تیس کے مقابلہ میں ہوگی، اسے خلو کہا جائے گا، اور اگر مذکورہ تعمیر میں ایک جماعت شریک ہو اور ان میں سے کوئی حصہ دار مکان میں اپنے حصہ کو فروخت کرنے کا ارادہ کرے تو اس کے شرکاء کو یہ حق ہوگا کہ شفعہ کے ذریعہ اسے لے لیں [۲]۔

---

(۱) الفتاوی المہدیہ ۵/۶۱ طبع المطبعۃ الأزہریہ۔

(۲) مرشد الحیران دفعہ ۷۰۷۔

(۳) فتح العلی المالک ۲/۲۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(۴) فتح العلی المالک ۲/۲۰۹۔

(۵) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/۱۶۶، نہایۃ المحتاج ۵/۱۹۴، روضۃ الطالبین ۵/۷۰۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۷، ۱۸۔

(۲) العدوی علی الخرشی ۷/۷۹۔

کذب

تعریف:

۱- لغت میں کذب کا معنی: کسی چیز کے بارے میں خلاف واقعہ خبر دینا ہے، اس میں عمداً اور خطأً دونوں برابر ہیں[۱]، اور فقہاء کی اصطلاح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تزویر:

۲- لغت میں تزویر کا معنی: جھوٹ کو مزین کرنا ہے، اور "زورت الکلام فی نفسی": میں نے کلام کو اپنے دل میں تیار کیا۔

اصطلاح میں: کسی چیز کی تعریف اور اس کا وصف اس طرح بیان کرنا جو اس کے خلاف حقیقت ہو یہاں تک کہ اس کے سننے یا دیکھنے والے کو گمان ہو کہ وہ حقیقت کے برخلاف ہے، تو یہ باطل کی اس طرح ملمع سازی ہے جس سے یہ وہم پیدا ہو کہ یہ حق ہے، کذب اور تزویر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، پس تزویر قول وفعل میں ہوتی ہے، اور کذب (جھوٹ) صرف قول میں ہوتا ہے۔ دیکھئے: "تزویر" (فقرہ ۱)۔

اور جھوٹ کبھی مزین ہوتا ہے اور کبھی غیر مزین، اور "تزویر" صرف ملمع کئے ہوئے جھوٹ میں ہوتی ہے۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: "کذب"۔

ب-افتراء:

۳- افتراء کا معنی لغت اور اصطلاح میں: جھوٹ بولنا اور جھوٹ گھڑنا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرَاهُ"[۱] (کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس شخص نے اس کو گڑھ لیا ہے)، یعنی اس نے جھوٹ گھڑ لیا اور اس کے ذریعہ اللہ پر جھوٹی تہمت لگائی۔

کذب اور افتراء کے درمیان عموم اور خصوص مطلق کی نسبت ہے، پس جھوٹ کبھی فساد برپا کرنے کے طور پر ہوتا ہے اور کبھی اصلاح کے طور پر، جیسے دو جھگڑنے والوں کے مابین اصلاح کے لئے جھوٹ بولنا، لیکن افتراء کا استعمال فساد پیدا کرنے کے علاوہ میں نہیں ہوتا ہے، دیکھئے: "افتراء" (فقرہ ۱)۔

شرعی حکم:

۴- جھوٹ کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ یہ قرآن، حدیث اور اجماع امت کی رو سے حرام ہے، اور یہ بدترین گناہ اور انتہائی برا عیب ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلَالٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِيْنَ يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُوْنَ"[۲] (اور اپنی زبانوں کے جھوٹ بنالینے سے یہ مت کہہ دیا کرو کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں حرام، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اللہ پر جھوٹی تہمت لگادو گے بے شک جو لوگ اللہ پر جھوٹی تہمتیں لگاتے ہیں وہ فلاح نہیں پاتے)۔

ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الصدق يهدي إلى البر، و إن البر يهدي إلى الجنة،

(۱) سورۂ یونس/ ۳۸۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۱۶۔

وإن الرجل ليصدق حتى يكون صديقا، و إن الكذب يهدي إلى الفجور، و إن الفجور يهدى إلى النار، و إن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابا"[1] (سچائی نیکی کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور نیکی جنت میں پہنچاتی ہے، اور آدمی سچ بولتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ ''صدیق'' ہوجاتا ہے، اور جھوٹ گناہوں کی طرف لے جاتا ہے، اور گناہ جہنم میں لے جاتا ہے، اور آدمی برابر جھوٹ بولتا رہتا ہے، یہاں تک کہ اللہ کے نزدیک اس کو ''کذاب'' لکھ دیا جاتا ہے)۔

جناب نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: **''كبرت خيانة أن تحدث أخاك حديثا هو لك به مصدق و أنت له به كاذب''**[2] (سب سے بڑی خیانت یہ ہے کہ تم اپنے بھائی سے ایسی بات بیان کرو کہ وہ تمہاری تصدیق کرنے والا ہو جبکہ تم جھوٹ بولنے والے ہو)۔

اور اس کے حرام ہونے پر امت کا اجماع منعقد ہے، اس کے علاوہ اس پر بہت سی نصوص ہیں[3]۔

۵ - جھوٹ بولنا کبھی مباح ہوتا ہے یا واجب، چنانچہ کلام مقاصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہے، اور ہر پسندیدہ مقصود جس کا حاصل کرنا جھوٹ کے بغیر ممکن ہو تو اس میں جھوٹ بولنا حرام ہوگا، اور اگر اس کا حصول جھوٹ کے بغیر ممکن نہ ہو تو اس میں جھوٹ بولنا جائز ہوگا، پھر اگر اس مقصود کا حاصل کرنا مباح ہو تو جھوٹ بولنا مباح ہوگا، اور اگر وہ واجب ہو تو جھوٹ بولنا واجب ہوگا، جیسا کہ مسلمان کے خون کی حفاظت واجب ہے، لہذا اگر سچ بولنے میں کسی مسلمان کے خون کو بہانا ہو جو ظالم کے خوف سے روپوش ہوگیا ہو، تو اس میں جھوٹ بولنا واجب ہوگا، اور وجوب کا محل وہ صورت ہے جبکہ ظاہر ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور وہ جانتا ہو کہ اس پر سخت ضرر مرتب ہوگا جسے وہ برداشت نہیں کرسکتا۔

(۱) حدیث ابن مسعود: ''إن الصدق يهدي إلى البر......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۰۷) اور مسلم (۴/ ۲۰۱۲، ۲۰۱۳) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: ''كبرت خيانة أن تحدث أخاك......'' کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۵۳، ۲۵۴) نے حضرت سفیان بن اُسید الحضرمیؓ سے کی ہے، النووی نے الأذکار (ص ۵۸۵) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۹/ ۱۵۸۲، الأذکار رص ۳۳۵۔

اگر جنگ کا مقصود، لوگوں کے درمیان اصلاح یا جس شخص پر ظلم کیا گیا ہو اس کے دل کو تسلی دینا جھوٹ کے بغیر مکمل نہ ہو تو اس میں جھوٹ بولنا مباح ہوگا، مگر مناسب یہ ہے کہ حتی الوسع اس سے احتراز کرے، اس لئے کہ جب وہ اپنی ذات پر جھوٹ کا دروازہ کھول لے گا تو اندیشہ یہ ہے کہ وہ بلاضرورت جھوٹ بولے گا اور ضرورت کی حد پر اکتفا نہیں کرے گا، لہذا بلاضرورت جھوٹ بولنا حرام ہوگا، اور ضرورت کا استثناء حضرت ام کلثومؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے: **''ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيرا أو يقول خيرا''**[1] (وہ شخص جھوٹا نہیں ہے جو لوگوں کے درمیان صلح کراتا ہے تو وہ اچھی بات بڑھا کر بیان کرتا ہے یا اچھی بات کہتا ہے)، اور ان سے مروی ہے: **''لم أسمع يرخص في شيئ مما يقول الناس كذب إلا في ثلاث: الحرب، و الإصلاح بين الناس و حديث الرجل امرأته و حديث المرأة زوجها''**[2] (میں نے ان تین چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز میں رخصت دیتے ہوئے نہیں سنا جسے لوگ جھوٹ کہتے ہیں، اور وہ تین چیزیں جنگ، لوگوں کے درمیان صلح کرانا

(۱) حدیث أم کلثوم: ''ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۹۹) اور مسلم (۴/ ۲۰۱۱) نے کی ہے۔

(۲) حدیث أم کلثوم: ''لم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس......'' کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۱۱) نے کی ہے۔

اور مرد کا اپنی اہلیہ سے اور عورت کا اپنے شوہر سے بات کرنا ہے)۔
پس ان تین چیزوں میں صراحۃً استثناء وارد ہوا ہے، اور ان کے علاوہ دوسری چیزیں بھی انہیں کے حکم میں ہیں جبکہ ان کے ساتھ اس کے لئے یا دوسرے کے لئے صحیح مقصد جڑا ہوا ہو۔

وہ مقصود جس کے لئے جھوٹ بولنا صحیح ہو اس کی مثال یہ ہے کہ اس کو ظالم پکڑ کر اس سے اس کے مال کے بارے میں پوچھے تو اسے حق ہے کہ وہ اس کا انکار کردے، یا اسے سلطان پکڑ لے، اور اس سے ایسی برائی کے بارے میں دریافت کرے جس کا اس نے اپنے اور اللہ کے مابین ارتکاب کیا، تو اسے اجازت ہے کہ اس کا انکار کردے اور کہے: میں نے زنا نہیں کیا، میں نے چوری نہیں کی، اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "**اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها، فمن ألم فليستتر بستر الله و ليتب إلى الله، فإنه من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله عزوجل**"(1) (ان گندی چیزوں سے اجتناب کرو جن سے اللہ تعالی نے منع فرمایا ہے، پھر اگر کوئی اس کا ارتکاب کرے تو اسے چاہئے کہ پردہ پوشی کرے جیسا کہ اللہ تعالی نے پردہ پوشی فرمائی، اور اللہ سے توبہ کرے، اس لئے کہ جو شخص اپنا گناہ ہم پر ظاہر کردے گا ہم اس پر اللہ کی کتاب میں ذکر کردہ حد کو قائم کریں گے)، اور یہ اس بنیاد پر ہے کہ کسی گناہ کا اظہار دوسرا گناہ ہے، لہذا آدمی کو حق ہے کہ وہ اپنے خون، اپنے مال جس کو ظلماً لیا جائے اور اپنی عزت کی حفاظت اپنی زبان سے کرے، اگرچہ وہ اس میں جھوٹا ہو۔

جہاں تک دوسرے کی غرض کا تعلق ہے جیسے یہ کہ اس سے اس کے بھائی کے راز کے بارے میں دریافت کیا جائے تو اسے اجازت ہے کہ وہ اس سے انکار کردے وغیرہ، لیکن اس میں اصل یہ ہے کہ جھوٹ بولنا حرام ہے، اور اگر ان مقامات میں سچ بولے گا تو اس سے دوسرا حرام پیدا ہوگا، پس مناسب یہ ہے کہ ان میں سے ایک کا مقابلہ دوسرے سے کرے اور میزان عدل کے ذریعہ وزن کرے، اور جب اسے علم ہو کہ وہ حرام جو سچائی کے ذریعہ حاصل ہوگا شریعت میں جھوٹ میں مبتلا ہونے سے زیادہ سخت ہے، تو اس کے لئے جھوٹ بولنے کی اجازت ہوگی اور اگر جھوٹ کا مقصد سچ کے مقصد سے کم تر ہو تو سچ بولنا واجب ہوگا، اور کبھی دونوں معاملے ایک دوسرے کے برابر ہوتے ہیں، اس طرح کہ ان دونوں میں تردد ہوتا ہے، اس صورت میں سچائی کی طرف میلان زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ جھوٹ ضرورت یا اہم حاجت کی وجہ سے مباح ہوتا ہے، پس اگر حاجت کے اہم ہونے کے بارے میں شک ہو تو اصل حرمت ہے، لہذا اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

چونکہ مقاصد کے مراتب کو جاننا مشکل ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ انسان جھوٹ سے حتی الامکان احتراز کرے، اور اسی طرح سے جب اس کی اپنی ضرورت ہو تو مستحب یہ ہے کہ اپنے اغراض کو چھوڑ دے اور جھوٹ سے باز رہے، لیکن اگر دوسرے کی غرض متعلق ہو تو دوسرے کے حق کی وجہ سے چشم پوشی اور اسے ضرر پہنچانا جائز نہیں ہوگا(1)۔

علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے: کسی بھی چیز میں مطلقاً جھوٹ بولنا جائز نہیں ہے، اور ان حضرات نے حضرت ام کلثوم بنت عقبہ کی حدیث میں جو جھوٹ ہے اس کو توریہ اور تعریض پر محمول کیا ہے، جیسے

(1) حدیث: "اجتنبوا هذه القاذورة......" کی روایت حاکم (۴/۲۴۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(1) إحیاء علوم الدین ۹/۱۵۸۸، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین لابن علان الشافعی ۴/۳۹۸ طبع البابی الحلبی، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/۲۰، ۲۲ مکتبہ ابن تیمیہ۔

وہ شخص جو ظالم سے کہے: میں نے کل تیرے لئے دعا کی ہے اور وہ اس سے اپنا یہ قول مراد لے، اے اللہ مسلمانوں کی مغفرت فرمادے، اور اپنی بیوی سے کچھ دینے کا وعدہ کرے، اور اس سے یہ مراد لے کہ اگر اللہ اسے دے دے گا، اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیوی اور شوہر کے حق میں جھوٹ بولنے سے مراد یہ ہے کہ یہ صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ شوہر یا بیوی پر جو حق ہے وہ ساقط نہ ہوتا ہو، اور جو ان کا حق نہیں ہے اس کا لینا نہ ہو۔

اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ پر جھوٹ بولنے کی قباحت:

٦- اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ پر جھوٹ بولنا ان کبائر میں سے ہے جس کے برابر کوئی چیز نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوْحِيَ اِلَيَّ وَلَمْ يُوْحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَآ أَنْزَلَ اللّٰهُ"[١] (اور اس سے بڑھ کر ظالم کون ہے جو اللہ پر جھوٹ تہمت گڑھ لے یا کہنے لگے کہ میرے اوپر وحی آتی ہے، درانحالیکہ اس پر کچھ بھی وحی نہیں کی گئی ہے، اور (اس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا) جو کہے کہ جیسا (کلام) اللہ نے نازل کیا ہے، میں بھی (ایسا ہی) نازل کروں گا)۔

اور اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے: "وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلَى اللّٰهِ وُجُوْهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ"[٢] (اور آپ قیامت کے دن ان لوگوں کے چہرے سیاہ دیکھیں گے جنہوں نے اللہ پر جھوٹ بولا تھا)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

(١) سورۂ أنعام/ ٩٣۔
(٢) سورۂ زمر/ ٦٠۔

"من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"[١] (جو شخص قصداً میرے اوپر جھوٹ بولے تو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے)۔

ابن حجر نے کہا ہے: فقہاء نے ان دونوں کو صراحۃً کبیرہ میں شمار کیا ہے اور یہ ظاہر ہے، بلکہ ابو محمد الجوینی نے کہا ہے: نبی ﷺ پر جھوٹ بولنا کفر ہے، اور بعض متاخرین نے کہا ہے کہ علماء کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ پر جھوٹ بولنا کفر ہے، اور اس سے انسان مذہب سے نکل جاتا ہے، اور اس بارے میں شک نہیں ہے کہ کسی حرام کو حلال کرنے یا کسی حلال کو حرام کرنے کے بارے میں جان بوجھ کر اللہ اور اس کے رسول پر جھوٹ بولنا خالص کفر ہے، اور کلام ان کے علاوہ میں ان دونوں پر جھوٹ بولنے کے بارے میں ہے[٢]۔

نووی نے کہا ہے: جس طرح رسول اللہ ﷺ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولنا حرام ہے، اسی طرح اس شخص کے حق میں موضوع حدیث کی روایت حرام ہے جسے اس کے موضوع ہونے کا علم ہو یا اس کے موضوع ہونے کا اسے غالب گمان ہو اور اس کی روایت اور اس کے موضوع ہونے کی حالت کو بیان نہ کرے تو یہ اس وعید میں داخل ہوگا اور رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ بولنے والوں میں شامل ہوگا، اور اس پر آپ ﷺ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے: "من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين"[٣] (جو شخص مجھ سے ایسی حدیث بیان کرے جس کے بارے میں وہ سمجھتا ہو کہ وہ جھوٹ ہے تو جھوٹوں

(١) حدیث: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" کی روایت بخاری (فتح الباری ١/ ٢٠٢) اور مسلم (١/ ١٠) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(٢) الزواجر ١/ ٩٧۔
(٣) حدیث: "من حدث عني بحديث يرى أنه كذب......" کی روایت مسلم (١/ ٩) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

میں سے ایک ہوگا۔

اسی بنا پر علماء نے کہا ہے کہ مناسب یہ ہے جو شخص حدیث کی روایت کرنے یا اس کو بیان کرنے کا ارادہ کرے تو وہ اس کے بارے میں غور کرے، اگر وہ حدیث صحیح یا حسن ہو تو کہے: رسول اللہ ﷺ نے اس طرح فرمایا، یا اسے کیا، یا اس جیسے یقین کے الفاظ کہے، اور اگر وہ ضعیف ہو تو وہ یہ نہ کہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا، یا آپ ﷺ نے کیا، یا آپ ﷺ نے حکم دیا، یا آپ نے منع فرمایا، اور اس کے مشابہ یقین کے الفاظ، بلکہ کہے گا: آپ ﷺ سے اس طرح مروی ہے، یا آپ سے اس طرح منقول ہے یا روایت کی جاتی ہے، یا بیان کیا جاتا ہے، یا کہا جاتا ہے، یا ہمیں یہ بات پہنچی، اور اس کے مشابہ الفاظ۔ ''واللہ اعلم''[1]۔

جھوٹی قسم:

۷- جھوٹی قسم جس کا نام غموس ہے، یہ ہے کہ انسان جان بوجھ کر یہ جانتے ہوئے قسم کھائے کہ معاملہ اس کی قسم کے برخلاف ہے، تا کہ اس کے ذریعہ کسی باطل کو ثابت کرے یا کسی حق کو باطل کرے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''أیمان'' (فقرہ ۱۰۲، ۱۱۴) میں دیکھی جائے۔

جھوٹی گواہی:

۸- جھوٹی گواہی وہ گواہی ہے جس سے کسی باطل تک رسائی ہو یعنی جان کو تلف کرنا یا مال کو لینا یا حرام کو حلال کرنا یا حلال کو حرام کرنا ہو۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''شہادۃ الزور'' (فقرہ ۱-۲) میں ہے۔

(۱) شرح صحیح مسلم ۱/ ۵۹۔

مذاق میں جھوٹ:

۹- مذاق میں جھوٹ بولنا حرام ہے جیسے اس کے علاوہ میں جھوٹ بولنا حرام ہے[1]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **''لا یؤمن العبد الإیمان کله حتی یترک الکذب من المزاحة، ویترک المراء وإن کان صادقا''**[2] (بندہ اس وقت تک مکمل مومن نہیں ہوسکتا ہے جب تک وہ مذاق میں جھوٹ کو ترک نہ کردے، اور جھگڑا کو نہ چھوڑ دے اگر چہ وہ سچا ہو)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **''إني لأمزح ولا أقول إلا حقا''**[3] (میں مذاق کرتا ہوں مگر صرف حق بات کہتا ہوں)۔

بچوں کے ساتھ کھیلنے میں جھوٹ:

۱۰- بچوں کے ساتھ کھیلنے میں جھوٹ سے بچنا ضروری ہے، اس لئے کہ وہ جھوٹ بولنے والے کے خلاف لکھا جاتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے اس سے ڈرایا ہے، چنانچہ عبد اللہ بن عامرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: **''دعتني أمي یوما و رسول الله ﷺ قاعد في بیتنا فقالت: ها تعال أعطیک، فقال رسول الله ﷺ: وما أردت أن تعطیه؟ قالت: أعطیه تمرا، فقال لها رسول الله ﷺ: أما إنک لو لم تعطیه شیئا**

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۱۸۔

(۲) حدیث: ''لا یؤمن العبد الإیمان کله حتی یترک الکذب......'' کی روایت احمد (۲/ ۳۵۲، ۳۵۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۹۲) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ احمد اور طبرانی نے الأوسط میں اس کی روایت کی ہے، اور اس میں منصور بن اذین ہیں اور میرے علم میں کسی نے اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔

(۳) حدیث: ''إني لأمزح ولا أقول إلا حقاً''، کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۹/ ۱۶) میں ذکر کیا ہے، اور کہا: طبرانی نے الأوسط میں اس کی روایت کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

کتبت علیک کذبة"،[۱] (ایک دن میری ماں نے مجھے بلایا اور اس وقت رسول اللہ ﷺ ہمارے گھر میں تشریف فرما تھے تو میری ماں نے کہا کہ آؤ تمہیں دیتی ہوں، تو جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم اسے کیا دینے کا ارادہ رکھتی ہو؟ انہوں نے عرض کیا کہ میں اسے کھجور دوں گی، اس پر جناب رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ اگر تم اسے کچھ نہیں دیتی تو تم پر ایک جھوٹ لکھا جاتا)، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من قال لصبي تعال هاک ثم لم يعطه فهي كذبة**"،[۲] (جو کسی بچہ سے کہے کہ آؤ یہ لو، پھر اسے کچھ نہ دے تو یہ جھوٹ ہے)۔

خواب کے بارے میں جھوٹ:

۱۱- شارع نے خواب کے بارے میں جھوٹ بولنے سے ڈرایا ہے اور اس سے منع کیا ہے، چنانچہ حضرت واثلہ بن الاسقعؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن من أعظم الفرى أن يدعى الرجل إلى غير أبيه، أو يُرى عينه مالم تر، أو يقول على رسول الله ﷺ مالم يقل**"،[۳] (سب سے بڑا بہتان یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے کو اپنے باپ کے علاوہ

(۱) حدیث عبد اللہ بن عامر: "دعتني أمي يوماً ورسول الله ﷺ قاعد في بيتنا......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۶۵) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں عبد اللہ بن عامر سے روایت کرنے والے میں جہالت ہے، اسی طرح مختصر السنن للمنذری (۷/ ۲۸۱) میں ہے۔

(۲) حدیث أبی ہریرہ: "من قال لصبي تعال هاک ثم لم يعطه......" کی روایت احمد (۲/ ۴۵۲) نے کی ہے اور ہیثمی نے المجمع (۱/ ۱۴۲) میں کہا: امام احمد نے زہری کی روایت سے حضرت ابو ہریرہ سے اس کی روایت کی ہے، اور انہوں نے ان سے اس حدیث کو نہیں سنا ہے۔

(۳) حدیث: "إن من أعظم الفرى أن يدعى الرجل إلى غير أبيه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۴۰) نے حضرت واثلہ بن اسقعؓ سے کی ہے۔

دوسرے کی طرف منسوب کرے، یا کوئی شخص اپنی آنکھ کو ایسی چیز دکھائے جسے اس نے نہیں دیکھا، یا رسول اللہ ﷺ کی طرف ایسی بات منسوب کرے جسے آپ ﷺ نے نہیں کہا)، اور آپ ﷺ کا فرمان ہے: "**من تحلم كاذبا كلف يوم القيامة أن يعقد بين شعرتين ولن يعقد بينهما**"،[۱] (جو شخص جھوٹا خواب بیان کرے اسے قیامت کے دن مکلّف کیا جائے گا کہ وہ دو بالوں کے مابین گرہ لگائے، اور وہ ان کے درمیان ہرگز گرہ نہیں لگا سکتا)۔

قرطبی نے کہا ہے: اس میں وعید زیادہ سخت ہے حالانکہ بیداری کے جھوٹ میں اس سے زیادہ برائی ہوتی ہے، کیونکہ یہ جھوٹ کبھی قتل یا حد یا مال لینے میں گواہی سے متعلق ہوتا ہے، خواب کے جھوٹ میں وعید کے سخت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خواب کے بارے میں جھوٹ بولنا اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولنا ہے کہ اس نے اسے وہ چیز دکھائی جو اس نے نہیں دیکھی، اور اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولنا مخلوقات پر جھوٹ بولنے سے زیادہ سخت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَ يَقُوْلُ الْأَشْهٰدُ هٰؤُلَاءِ الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلٰى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ**"،[۲] (گواہ کہیں گے کہ یہی لوگ ہیں جنہوں نے اپنے پروردگار کی نسبت جھوٹ باتیں لگائی تھیں، سنو سنو کہ اللہ کی لعنت ہے ظالموں پر)، اور خواب کے بارے میں جھوٹ بولنا اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولنا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة**[۱] (سچا خواب نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے)۔

(۱) حدیث: "من تحلم كاذباً كلف يوم القيامة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۴۲۷) اور ترمذی (۴/ ۵۳۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں۔

(۲) سورۂ ہود/ ۱۸۔

(۳) حدیث: "الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من =

اور جو چیز نبوت کے اجزاء میں سے ہو وہ اللہ تعالی کی طرف سے ہوگی [(۱)]۔

قرطبی کہتے ہیں کہ ہمارے علماء نے کہا ہے: اگر کہا جائے کہ جو شخص اپنے خواب کے بارے میں جھوٹ کہے پھر تعبیر دینے والا اس کی تعبیر بتادے تو کیا اس پر اس کا حکم لازم ہوگا؟ ہم کہیں گے کہ اس پر لازم نہیں ہوگا، اور یہ صرف حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں تھا جب انہوں نے ساقی سے کہا: تمہارا جو کام تھا بادشاہ کو پلانا اس کام پر تم تین دنوں کے بعد واپس آ جاؤ گے، اور دوسرے شخص سے فرمایا جو نان بائی تھا کہ تمہیں تین دنوں تک چھوڑ دیا جائے گا پھر سولی پر لٹکا دیئے جاؤ گے، اور پرندے تمہارے سر سے کھائیں گے، تو نان بائی نے عرض کیا کہ بخدا میں نے کچھ بھی نہیں دیکھا ہے، آپ نے فرمایا: (یہی ہوگا) چاہے تم نے خواب دیکھا ہو یا نہیں، ''قضی الأمر الذی فيه تستفتيان'' [(۲)] (اور وہ امر (اسی طرح) مقدر ہو چکا ہے جس کے سلسلے میں تم دونوں پوچھ رہے ہو)۔

اس لئے کہ آپ نبی تھے اور نبی کی تعبیر حکم کا درجہ رکھتی ہے، اور انہوں نے کہا کہ ایسا ایسا ہوگا تو اللہ تعالی نے اسی طرح سے کردیا جس طرح سے انہوں نے خبر دی، تاکہ آپ کی نبوت ثابت ہو جائے [(۳)]۔

جو شخص اپنے کو باپ کے علاوہ دوسرے شخص کی طرف منسوب کرے:

۱۲ – جن کبیرہ گناہوں سے شارع نے ڈرایا ہے ان مفاسد کی وجہ سے جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، اور اللہ تعالی کی تخلیق کردہ شئ کو بدلنا لازم آتا ہے، ان میں سے یہ بھی ہے کہ انسان اپنے کو باپ کے علاوہ دوسرے شخص کی طرف منسوب کرے یا ایسے شخص کے بیٹا ہونے کا دعوی کرے جو اس کا بیٹا نہ ہو، حالانکہ وہ اس بات کو جانتا ہے کہ وہ اپنے دعوی میں جھوٹا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کے واسطہ سے جناب نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **''لاترغبوا عن آبائكم فمن رغب عن أبيه فهو كفر''** [(۱)] (اپنے باپ دادا سے اعراض مت کرو، اس لئے کہ جو شخص اپنے باپ سے اعراض کرے گا تو یہ کفر ہے)، اور حدیث میں ذکر کردہ کفر کی دو تاویلیں ہیں، جنہیں امام نووی نے ذکر کیا ہے، اول: یہ حلال سمجھنے والے شخص کے حق میں ہے، دوم: یہ نعمت، احسان، اللہ تعالی اور اپنے باپ کے حق کا انکار کرنا ہے، اور وہ کفر مراد نہیں ہے جس سے انسان اسلام سے نکل جاتا ہے [(۲)]۔

اور یہی حکم اس شخص کا ہے جو اپنے بچہ کے نسب کی نفی کردے حالانکہ وہ اپنے جھوٹ کو جانتا ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **''أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله فی شیء ولن يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله منه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين يوم القيامة''** [(۳)] (جو عورت قوم میں اس بچے کو داخل کرے جو ان میں

= النبوة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۳۷۳) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۱۲/ ۳۷۴۔

(۲) سورۂ یوسف/ ۴۱۔

(۳) تفسیر القرطبی ۹/ ۱۹۳۔

(۱) حدیث أبی ہریرہ:''لا ترغبوا عن آبائكم......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۵۴) اور مسلم (۱/ ۸۰) نے کی ہے۔

(۲) شرح صحیح مسلم ۱/ ۲۴۹، ۲۵۱۔

(۳) حدیث: ''أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم......'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۹۵، ۶۹۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے اس کے ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، جیسا کہ الفتح (۱۲/ ۵۴) میں ہے۔

سے نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ کو اس سے کوئی مطلب نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اسے اپنی جنت میں ہرگز نہیں داخل کریں گے، اور جو مرد اپنے بچے کے نسب کا انکار کردے حالانکہ وہ بچہ اس کی طرف دیکھتا ہو تو اللہ تعالیٰ اس سے پردہ فرمائیں گے، اور اسے اگلے پچھلے تمام لوگوں کی موجودگی میں روز قیامت رسوا فرمائیں گے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نسب، استلحاق'' (فقرہ/ ۲) میں ہے۔

خرید وفروخت میں جھوٹ بولنا اور اس میں دھوکہ دینا:

۱۳- بازاروں میں مروج منکرات میں سے مرابحہ میں جھوٹ بولنا اور عیب کا چھپانا ہے، لہذا جو شخص کہے کہ میں نے اس سامان کو دس درہم کے عوض خریدا ہے اور اس میں اتنا نفع لوں گا، اور وہ جھوٹا ہو تو ایسا شخص فاسق ہوگا، اور جو شخص جانتا ہو اس پر لازم ہے کہ وہ خریدار کو اس کے جھوٹ سے مطلع کردے، اگر وہ بائع کی دلجوئی میں خاموش رہ جائے تو وہ گناہ میں اس کا شریک ہوگا اور اپنے سکوت کی وجہ سے گنہ گار ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''غش'' (فقرہ/ ۵) میں ہے۔

حاکم کا اپنی رعیت کو دھوکہ دینا اور ان پر جھوٹ بولنا:

۱۴- حاکم کا اپنی رعیت کو دھوکہ دینا اور ان لوگوں پر جھوٹ بولنا کبیرہ گناہوں میں سے ہے، پس جس کو اللہ تعالیٰ مسلمانوں کے کسی معاملہ کا ذمہ دار اور حاکم بنائے اور اسے ان کی دینی اور دنیوی مصلحت کے لئے مقرر کرے، تو اس پر واجب ہے کہ وہ ان کے حق میں خیر خواہی کرے، انہیں دھوکہ نہ دے اور ان کے ساتھ سچائی سے کام لے، ورنہ وہ اس دردناک عذاب کا مستحق ہوگا جسے اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے تیار کیا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''ثلاثة لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولا ينظر إليهم ولهم عذاب أليم'': شيخ زان، وملك كذاب، و عائل مستكبر''**[(۱)] (تین قسم کے لوگوں سے اللہ تعالیٰ بات نہیں کریں گے، نہ انہیں پاک کریں گے اور نہ ان کی طرف دیکھیں گے اور ان کے لئے دردناک عذاب ہوگا، بوڑھا زانی، جھوٹا بادشاہ اور مفلس متکبر)، اور معقل بن یسارؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **''إن رسول الله ﷺ قال : لا يسترعى الله عبدا رعية يموت حين يموت وهو غاش لها إلا حرم الله عليه الجنة''**[(۲)] (اللہ تعالیٰ جب کسی بندے کو رعیت کا ذمہ دار بناتا ہے اور اس کی موت اس حالت میں ہوتی ہے کہ وہ اس کے ساتھ دھوکہ کرنے والا ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت حرام کردیتا ہے)۔

حضرت معقل ابن یسارؓ سے منقول ہے: **''سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم و ينصح إلا لم يدخل معهم الجنة''**[(۳)] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے: جو بھی امیر مسلمانوں کے معاملہ کا ذمہ دار ہو پھر ان لوگوں کے لئے محنت اور خیر خواہی نہیں کرے تو وہ ان لوگوں کے ساتھ جنت میں داخل نہیں ہوگا)، قاضی عیاض نے کہا ہے: جب امیر اس چیز میں خیانت کرے

---

(۱) حدیث أبي ہریرہ: **''ثلاثة لا يكلمهم الله ولا يزكيهم......''** کی روایت مسلم (۱/ ۱۰۲، ۱۰۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث معقل بن یسار: **''لا يسترعي الله عبداً رعية......''** کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۲۷) اور مسلم (۱/ ۱۲۵) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: **''ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم......''** کی روایت مسلم (۱/ ۱۲۶) نے کی ہے۔

جس میں اس پر اعتماد کیا گیا، اور وہ اپنی ذمہ داری میں خیرخواہی نہ کرے یا تو اس طرح کہ لوگوں کو دین کی ضروری باتیں نہ بتائے اور عمل نہ کرنے پر کوئی مواخذہ نہ کرے، یا اس پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں ان کو پورا نہ کرے مثلاً لوگوں کی شریعتوں کی حفاظت، شریعت پر کسی طرح کا حملہ ہو مثلاً کوئی غالی شخص شریعت میں کوئی نئ چیز داخل کردے یا اس کے معانی میں تحریف کرے، یا ان کے حدود اور حقوق کو ضائع کرے تو اس کا دفاع نہ کرے یا امیر لوگوں کی زمین وجائداد کی حفاظت اور ان کے دشمنوں سے جہاد کرنا ترک کردے، یا لوگوں کے درمیان عدل کی راہ کو چھوڑ دے تو وہ ان لوگوں کو دھوکہ دینے والا ہوگا، اور جناب نبی ﷺ نے تنبیہ فرمائی ہے کہ یہ ہلاک کرنے والے اور جنت سے دور کرنے والے کبائر میں سے ہے، ''واللہ اعلم''[1]۔

ہر سنی ہوئی بات کو بیان کرنا:

۱۵- شارع نے اس سے منع فرمایا ہے کہ انسان ہر سنی ہوئی بات کو بیان کرے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ماسمع**''[2] (انسان کے جھوٹے ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ وہ ہر سنی ہوئی بات کو بیان کرے)، نووی نے کہا ہے: اس باب میں آثار بہت ہیں، اور اس میں انسان کے لئے ہر سنی ہوئی بات کو بیان کرنے میں تنبیہ ہے؟ اس لئے کہ عادۃً وہ سچی اور جھوٹی بات کو سنتا ہے، پھر جب وہ ہر سنی ہوئی بات کو بیان کردے تو وہ جھوٹا ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کی خبر دی جو نہیں ہوئی تھی اور اہل حق کا مذہب یہ

(۱) شرح صحیح مسلم ۱/۳۴۹۔

(۲) حدیث: ''كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ماسمع'' کی روایت مسلم (۱/۱۰) نے کی ہے۔

ہے کہ جھوٹ کسی چیز کے بارے میں خلاف واقعہ خبر دینے کو کہتے ہیں، اور اس میں قصد شرط نہیں ہے، لیکن اس کے گناہ ہونے کے لئے قصد شرط ہے[1]۔

توریہ کے ذریعہ جھوٹ سے بچنا:

۱۶- بعض سلف سے منقول ہے: توریہ میں جھوٹ سے بچنے کی گنجائش ہے، حضرت عمرؓ نے ارشاد فرمایا کہ توریہ میں آدمی کے لئے جھوٹ سے بچنے کی گنجائش ہے اور یہ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے، اور ان حضرات نے اس سے یہ مراد لیا ہے کہ جب انسان جھوٹ بولنے پر مجبور ہو جائے، لیکن اگر حاجت وضرورت نہ ہو تو توریہ اور صریح جھوٹ دونوں ناجائز ہیں، لیکن توریہ کم درجہ کا ہے۔

تعریض کی مثال وہ ہے جو حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے، وہ حضرت عمرؓ کی طرف سے گورنر تھے، جب لوٹ کر آئے تو ان کی بیوی نے ان سے کہا: کیا آپ وہ چیز لے کر نہیں آئے، جو گورنر حضرات اپنے گھر والوں کے پاس لے کر آتے ہیں؟ اور وہ ان کے پاس کچھ بھی لے کر نہیں آئے تھے، تو انہوں نے فرمایا: میرے ساتھ ایک نگراں تھا، تو بیوی نے عرض کیا: آپ رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابو بکرؓ کے نزدیک امانت دار تھے، پھر حضرت عمرؓ نے آپ کے ساتھ نگراں بھیجا، اور یہ بات انہوں نے ان کی عورتوں کے درمیان رکھی، اور حضرت عمرؓ سے شکایت کی، پھر جب اس کی اطلاع حضرت عمرؓ کو پہنچی تو انہوں نے حضرت معاذؓ کو بلایا، اور ان سے کہا: میں نے آپ کے ساتھ نگراں بھیجا؟ تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے اپنی اہلیہ سے اس کے علاوہ عذر کرنے کا کوئی طریقہ نہیں پایا، تو حضرت عمرؓ مسکرائے،

(۱) شرح صحیح مسلم ۱/۷۰۔

اور انہیں کچھ عطا کیا اور فرمایا کہ اس کے ذریعہ انہیں راضی کر لیجئے، اوران کے قول (ضاغط) کا معنی رقیب (نگراں) ہے، اور اس سے انہوں نے اللہ تعالی کی ذات کو مراد لیا۔

امام نخعی اپنی لڑکی سے یہ نہیں کہا کرتے تھے: میں تمہارے لئے مٹھائی خرید کر لاؤں گا، بلکہ فرماتے: تمہارا کیا خیال ہے اگر میں تمہارے لئے مٹھائی خریدوں؟ کیونکہ بسا اوقات انہیں اس کا موقع نہیں ملتا، اور حضرت ابراہیم کا حال یہ تھا کہ جب انہیں ایسا شخص بلاتا جن کی طرف جانے کو وہ ناپسند کرتے، جبکہ وہ گھر میں ہوتے تو باندی سے فرماتے کہ اس سے کہہ دو، ان کو مسجد میں دیکھ لیجئے، اور یہ مت کہنا کہ اس جگہ موجود نہیں ہیں، تاکہ جھوٹ نہ ہو۔

اور یہ سب ضرورت کی جگہ میں ہے، لیکن جہاں ضرورت نہ ہو تو اس کی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں جھوٹ کا مفہوم ہے اگرچہ لفظ جھوٹ نہیں ہے، تو یہ فی الجملہ مکروہ ہے، جیسا کہ عبد اللہ بن عتبہ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: میں اپنے والد کے ساتھ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی خدمت میں گیا تو میں اس حال میں نکلا کہ میرے جسم پر ایک کپڑا تھا، لوگ کہنے لگے: تجھ کو یہ حضرت امیر المومنین نے پہنایا ہے تو میں کہتا تھا: اللہ تعالی حضرت امیر المومنین کو بہتر بدلہ عطا فرمائے، مجھ سے میرے والد نے کہا: اے میرے بیٹے جھوٹ اور جھوٹ کے شبہ سے بچو تو انہوں نے اس سے منع فرمایا، اس لئے کہ اس میں لوگوں کو فخر کرنے کے مقصد سے جھوٹے گمان پر باقی رکھنا ہے، اور یہ باطل مقصد ہے جس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

تو یہ معمولی مقصد کے لئے مباح ہے، جیسے مزاح کے ذریعہ دوسرے کے دل کو خوش کرنا، جیسا کہ حضرت حسنؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "**أتت عجوز إلى النبي ﷺ فقال لها ﷺ: لا يدخل الجنة عجوز، فبكت فقال: إنك لست بعجوز يومئذ**"،(۱) (ایک بوڑھی عورت نبی ﷺ کی خدمت میں آئی تو ان سے نبی ﷺ نے فرمایا: بوڑھی عورت جنت میں داخل نہیں ہوگی تو وہ رونے لگی، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اس دن بوڑھی نہیں ہوگی)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إِنَّآ أَنْشَأْنٰهُنَّ إِنْشَاءً فَجَعَلْنٰهُنَّ أَبْكَارًا**"،(۲) (ہم نے وہاں کی عورتوں کو خاص طور پر بنایا ہے، یعنی ہم نے انھیں ایسا بنا دیا ہے کہ وہ کنواری رہیں گی)، اور زید بن اسلم نے کہا: "**إن امرأة يقال لها أم أيمن جاء ت إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن زوجي يدعوك، قال: ومن هو؟ أهو الذي بعينه بياض؟ قالت: والله ما بعينه بياض، فقال: بلى، إن بعينه بياضا، فقالت: لا والله، فقال ﷺ: ما من أحد إلا وبعينه بياض**"،(۳) (ایک خاتون جنہیں ام ایمن کہا جاتا تھا رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ میرے شوہر آپ کو بلا رہے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: وہ کون ہیں؟ کیا وہ شخص جس کی آنکھ میں سفیدی ہے؟ انہوں نے عرض کیا کہ بخدا ان کی آنکھ میں سفیدی نہیں ہے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: کیوں نہیں، اس کی آنکھ میں سفیدی ہے، تو انہوں نے عرض کیا: بخدا نہیں ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کی آنکھ میں سفیدی نہیں ہو)، اور آپ ﷺ نے اس سفیدی کو مراد لیا جو سیاہی کے

---

(۱) حدیث: "لا يدخل الجنة عجوز......" عراقی نے احیاء علوم الدین (۱۲۵/۳ بہامش الإحیاء) کی احادیث کی تخریج میں کہا ہے کہ اس کی روایت ترمذی نے شمائل میں مرسلاً کی ہے۔ اور اسے ابن الجوزی نے الوفاء میں حضرت انسؓ سے سند ضعیف کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

(۲) سورۂ واقعہ/ ۳۵، ۳۶۔

(۳) حدیث زید بن اسلم: "ما من أحد إلا وبعينه بياض......" عراقی نے الإحیاء (۱۲۶/۳ بہامش الإحیاء) کی احادیث کی تخریج میں اس کی نسبت کتاب الفکاہہ والمزاح للزبیر بن بکار اور ابن ابی الدنیا کی طرف کی ہے کہ انہوں نے عبدۃ بن سہم الفہری سے روایت کی ہے۔

ساتھ چاروں طرف ہوتی ہے۔

حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث ہے: "أن رجلا استحمل رسول الله ﷺ فقال: إني حاملك على ولد الناقة، فقال: يا رسول الله ما أصنع بولد الناقة؟ فقال رسول الله ﷺ: وهل تلد الإبل إلا النوق؟" [۱] (ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے سواری کی درخواست کی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں تجھے اونٹنی کے بچہ پر سوار کروں گا، اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں اونٹنی کا بچہ لے کر کیا کروں گا؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اونٹ کو تو اونٹنی ہی جنتی ہے)، اور آپ ﷺ اس کے ساتھ مزاح فرما رہے تھے [۲]۔

(۱) حدیث انس بن مالک: "أن رجلا استحمل رسول الله ﷺ......" کی روایت ترمذی (۴/۳۵۷) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) احیاء علوم الدین ۹/۱۵۷۴، ۱۵۹۳۔

کراء

دیکھئے: إجارة۔

کراء العقب

تعریف:

۱- کراء (مد) کے ساتھ اجرت (کرایہ) کے معنی میں ہے، اور یہ اصل میں باب مفاعلہ سے "کاریته" کا مصدر ہے، اور اسم فاعل "مُکارٍ" ہے یا کے حذف کے ساتھ، اور جمع "مکارون"، اور "مکارین" ہے، جیسے "قاضون" اور "قاضین"، اور "أکریته الدار وغيرها إكراء فاكتراه" کا معنی ہے: میں نے اسے کرایہ پر دیا تو اس نے کرایہ پر لے لیا اور "کَرِیّ" فعیل کے وزن پر جانوروں کو کرایہ پر دینے والے شخص کو کہا جاتا ہے [۱]۔

عقب اصل میں کسی چیز کے بعد کسی چیز کا آنا ہے یعنی اس کے بعد آنے والی ہو، اور اسی معنی میں رات اور دن کے بارے میں لوگوں کا قول ہے، متعاقبان یعنی ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بعد آتا ہے، اور "عُقبہ" باری کو کہتے ہیں، اور جمع "عقب" ہے، جیسے "غرفہ" کی جمع "غرف" ہے اور "تعاقبوا على الراحلة" (ہر ایک باری باری سوار ہوا) [۲]۔

فقہاء کے نزدیک "کراء العقب" یہ ہے کہ ایک جانور کو دو لوگوں کو کرایہ پر دیا جائے تاکہ ایک شخص چند دنوں تک سوار ہو، اور دوسرا شخص دوسرے چند ایام میں سوار ہو، یا تاکہ ایک شخص راستہ کی معلوم

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

مسافت تک سواری کرے اور دوسرا شخص دوسری معلوم مسافت تک، اور اس اجارہ کا یہ نام اس لئے ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے بعد آتا ہے اور اس کی جگہ پر سوار ہوتا ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۲ - جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ ''کراء العقب'' جائز ہے، اور اس کی دو صورتیں ہیں:

اول: اپنا جانور دو شخصوں کو کرایہ پر دے تا کہ ایک شخص چند دنوں تک سواری کرے، اور دوسرا شخص چند دنوں تک سواری کرے باری باری، یا تا کہ ان میں سے ایک شخص معلوم مسافت تک سواری کرے، جیسے آدھا راستہ، یا اس کا چوتھائی حصہ مثلاً، اور دوسرا شخص دوسری معلوم مسافت تک سواری کرے جب تک کہ اس جگہ کوئی عرف نہ ہو، اور اگر اس جگہ کوئی عرف ہو جو زمانہ یا مسافت کے ساتھ منضبط ہو تو اس کی اتباع کی جائے گی۔

دوم: اسے ایک شخص کو کرایہ پر دے تا کہ وہ کچھ راستہ تک سواری کرے جس میں مدت یا مسافت متعین ہو جیسا کہ گذرا، اور کچھ راستہ کرایہ پر دینے والا سواری کرے باری کے لحاظ سے، کرایہ پر دینے والے شخص کی طرف سے ابتداء کرنے کی شرط نہ ہو، (جیسا کہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے)، چاہے ان دونوں نے کرایہ دار کے لئے شرط لگائی ہو یا مطلق رکھا ہو، یا ان دونوں نے کہا ہو: ہم میں سے کوئی ایک شخص سوار ہوگا، اور چاہے اجارہ عین پر ہوا ہو یا ذمہ میں اس لئے کہ فوری استحقاق حاصل ہے، اور تاخیر باری کی ضرورت کے اعتبار سے واقع ہوتی ہے[۲]۔

اور اگر وہ دونوں (دوسری صورت میں) شرط لگائیں کہ پہلے کرایہ پر دینے والا شخص سوار ہوگا تو عین کے اجارہ کی صورت میں عقد باطل ہوگا، اس لئے کہ کرایہ دار کے حق میں تاخیر ہوئی اور اجارہ مستقبل کے ساتھ متعلق ہوا۔

اگر کسی جانور کو دو آدمی کرایہ پر لیں کہ ان میں سے ایک کچھ راستہ سواری کرے گا اور دوسرا شخص کچھ راستہ میں سواری کرے گا، اور کچھ راستے کو متعین نہ کریں، اگر اس جگہ مدت کی تعیین کے ساتھ کوئی عرف ہو، مثلاً یہ کہ یہ شخص رات میں سوار ہوگا اور دن میں پیدل چلے گا، یا دوسرا شخص دن میں سوار ہوگا اور رات میں پیدل چلے گا، یا مسافت کی تعیین کے ساتھ عرف ہو، مثلاً یہ کہ ان میں سے ایک شخص چند متعین کیلومیٹر تک سوار ہوگا، اور دوسرا شخص دوسرے چند متعین کیلومیٹر تک سوار ہوگا تو اس عرف کی اتباع کی جائے گی، اور یہ دونوں آپس کی رضامندی سے یہ تقسیم کرلیں گے کہ عرف یا بیان کردہ طریقہ کے مطابق سوار ہوں گے۔

اگر ابتداء کرنے کے بارے میں ان دونوں کا اختلاف ہو جائے تو ان دونوں کے مابین قرعہ اندازی کی جائے گی، اور باری میں جو مدت شمار کی جائے گی، وہ چلنے کی مدت ہے نہ کہ اترنے کی یہاں تک کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی آرام کرنے کے لئے یا جانور کو چارہ دینے کے لئے اتر جائے، تو اترنے کی مدت شمار نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ خود مدت مقصود نہیں ہے، بلکہ مقصود صرف مسافت کو طے کرنا ہے[۱]۔

اگر دو آدمی ایک ایسا جانور کرایہ پر لیں جو ایک ساتھ ان دونوں کو نہ اٹھا سکتا ہو، تو کرایہ داری کو باری باری پر محمول کیا جائے گا، اور وہ دونوں مدت یا مسافت کے اعتبار سے تقسیم کریں گے، اور اگر ابتداء

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۱۹۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۲۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۱۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۱۹۔

کرنے میں اختلاف ہوجائے تو وہ دونوں آپس میں قرعہ اندازی کریں گے۔

اگر وہ جانور ایک ساتھ دونوں کو اٹھا سکے تو دونوں ایک ساتھ اس پر سوار ہوں گے اور اگر کوئی جانور کرایہ پر لے تاکہ کچھ راستہ مسلسل اس پر سوار ہو تو صحیح ہوگا، اور اسی طرح سے اگر مطلق رکھے یا جانور کے نصف حصہ کو متعین جگہ تک کے لئے کرایہ پر لے تو اجارہ شرکت کے طور پر صحیح ہوگا، جیسے مشترک چیز کی بیع صحیح ہے اور وہ اپنے حصہ کو مدت یا مسافت کے ساتھ وصول کرے گا جیسا کہ گذرا، پھر اگر ابتداء کرنے کے بارے میں ان دونوں میں اختلاف ہو تو وہ اپنے مابین قرعہ اندازی کریں گے جیسا کہ گذرا۔

اور اگر وہ دونوں اس پر اتفاق کرلیں کہ ایک دن سوار ہوں گے اور ایک دن پیدل چلیں گے تو جائز ہوگا، اور اسی طرح اگر دونوں اس پر اتفاق کرلیں کہ تین دن سوار ہوں گے اور تین دن پیدل چلیں گے یا اس سے زیادہ اور کم تو بھی جائز ہوگا۔

اور اگر دونوں میں اختلاف ہوجائے تو ان میں سے باز رہنے والے پر جبر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں ان میں سے ہر ایک پر ضرر ہے، چلنے والے پر برابر چلنے کی وجہ سے اور جانور پر برابر سوار ہونے کی وجہ سے، اور اس لئے کہ جب وہ اپنے بہت زیادہ تھک جانے کے بعد سوار ہوگا تو جانور پر زیادہ بوجھ پڑے گا۔

اور اگر دو آدمی ایک اونٹ کو کرایہ پر لیں تاکہ وہ دونوں اس پر باری باری سوار ہوں تو جائز ہوگا، اور ان دونوں کا پورے راستہ میں کرایہ اور آپس میں اسے وصول کرنا اس کے مطابق ہوگا جس پر وہ دونوں اتفاق کریں گے، اور اگر وہ دونوں چاہیں تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے چند متعین فرسخ یا ان میں سے ایک کے لئے رات اور دوسرے کے لئے دن کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، اور اگر اس جگہ کوئی عرف ہو تو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور اگر ان دونوں میں شروع کرنے کے بارے میں اختلاف ہوجائے، تو ان دونوں کے مابین قرعہ اندازی کی جائے گی۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کا کرایہ پر لینا صحیح نہ ہو مگر یہ کہ وہ دونوں اپنے میں سے ہر ایک کے لئے متعین طور پر سوار ہونے پر اتفاق کرلیں، اس لئے کہ یہ ان میں سے ہر ایک کے تعلق سے مجہول شئ پر معاملہ کرنا ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر دو آدمی دو غلام کو اس طرح سے خریدیں کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے متعین غلام ہوگا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلہ میں چند اقوال ہیں: ان میں اصح قول یہ ہے کہ باری باری سے کرایہ پر لینا دونوں صورتوں میں ممنوع ہے، اس لئے کہ یہ منقطع مدتوں کا اجارہ ہے۔

دوم: جس صورت میں جانور دو شخصوں کو کرایہ پر دیا جائے اس میں باری کا کرایہ پر دینا صحیح ہے، اس لئے کہ اس صورت میں اجارہ کی مدت متصل ہے، دوسری صورت میں صحیح نہیں ہوگا، اور یہ وہ صورت ہے جس میں مالک اور کرایہ دار جانور پر یکے بعد دیگرے سوار ہوتے ہیں۔

سوم: اگر اجارہ ذمہ میں ہو تو دونوں صورتوں میں درست ہوگا۔

امام مزنی نے کہا ہے کہ باری باری کرایہ پر لینا بغیر ضمانت لئے ہوئے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک شخص کا حق عقد سے مؤخر ہوتا ہے، لہذا جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اسے جانور کو ایسی مدت کے لئے کرایہ پر دے جو عقد سے مؤخر ہو۔

اگر اجارہ معین ہو تو اس صورت میں صحیح نہیں ہوگا[2]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۱۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۹۔

اور یہ گزری ہوئی تفصیل شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

حنفیہ کے یہاں صراحت ہے جس سے ''کراء العقب'' کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ باب الحج میں سواری پر کلام کی بحث میں ہے: اور اگر اس کے لئے ممکن ہو کہ جانور باری باری سوار ہونے کے لئے کرایہ پر لے یعنی ایک فرسخ سوار ہو اور ایک فرسخ پیدل چلے، یا ایک منزل سوار ہو اور ایک منزل پیدل چلے تو اس پر فرض حج نہیں ہوگا کیونکہ اسے سواری پر قدرت نہیں ہے۔ اس لئے کہ سواری پر قدرت پورے سفر میں ضروری ہے، کیونکہ فرض سوار ہو کر حج کرنا ہے نہ کہ پیدل، اور باری کی صورت میں سوار ہونے والا پورے راستہ میں سوار نہیں ہوگا، بلکہ کچھ راستہ میں سوار ہوگا اور راستے کے کچھ حصے میں پیدل چلے گا[(۱)]۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''کراء العقب'' اپنی اصل کے اعتبار سے ان حضرات کے نزدیک جائز ہے، اور بالخصوص اس صورت میں جبکہ دو اشخاص ایک سواری کا جانور کرایہ پر لیں تاکہ اس پر یکے بعد دیگرے سوار ہوں، ان میں سے ایک شخص ایک منزل پر سوار ہوگا اور دوسرا دوسری منزل پر کیونکہ انہوں نے اس صورت کی صراحت کردی ہے[(۲)]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے: ''عقبۃ الاجیر'' جائز ہے، ان حضرات نے اس عبارت کی شرح میں کہا ہے جو مختصر خلیل میں ہے: کرایہ پر دینے والے کے لئے جائز ہے کہ یہ شرط لگادے کہ چھٹے میل میں مزدور کرایہ دار کے ساتھ یا اس کے بدلہ میں جانور پر سوار ہوگا اور اس میں کرایہ دار پیدل چلے گا اس لئے کہ یہ مشہور معاملہ ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۲، اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ وشروحہا، فتح القدیر مع العنایہ ۲/ ۱۲۷۔

(۲) دونوں سابقہ مراجع۔

کرایہ دار کے لئے جائز ہے کہ وہ اونٹ کے مالک پر شرط لگائے کہ ہر پانچ میل کے بعد کرایہ دار کے خدام چھٹے میل تک سوار ہوں گے، یا جس پر عرف جاری ہو، یا جس مسافت پر دونوں اتفاق کرلیں، خواہ کم ہو یا زیادہ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ''کراء العقب'' دراصل جائز ہے[(۱)]۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۹۴، حاشیۃ الخرشی ۷/ ۳۸، شرح الزرقانی ۷/ ۴۰، اور عُقبہ، مالکیہ کے نزدیک چھ میل کی مقدار ہے۔

کرامۃ

تعریف:

۱-کرامۃ لغت میں: کرم کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "کرم الرجل کرامۃ" آدمی باعزت ہوا[۱]۔

اصطلاح میں: چند معانی پر بولا جاتا ہے، اول: ایسے شخص کے ہاتھ پر خارق عادت امر کا ظاہر ہونا جو بظاہر نیک ہو اور وہ نبوت ورسالت کا مدعی نہ ہو۔

دوم: اعزاز، فضیلت اور عزت دینا، سوم: مہمان کا اکرام کرنا[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-معجزہ:

لغت میں: وہ چیز ہے جو چیلنج کرتے وقت فریق مخالف کو عاجز کردے، اور اصطلاح میں: یہ خارق عادت امر ہے جو دعوی نبوت کے ساتھ ہو، جس سے اس شخص کی سچائی کا اظہار مقصود ہو جس نے نبوت کا دعوی کیا ہے، منکرین کو اس کے مثل لانے سے عاجز کرنا ہو[۳]، اور اس لحاظ سے معجزہ کرامت سے خاص ہے۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) القاموس المحیط، حاشیۃ البیجوری علی جوہرۃ التوحید ص ۸۰۔

ب-ارہاص:

۳-ارہاص وہ خلاف عادت چیزیں ہیں جن کا ظہور نبی کے ظاہر ہونے سے قبل ہوتا ہے[۱]۔

کرامت اس سے عام ہے۔

ج-استدراج:

۴-استدراج: وہ خارق عادت چیز ہے جس کا ظہور کسی کافر یا فاسق کے ہاتھ سے ہو[۲]۔

استدراج اور کرامت کے درمیان مقصود کے لحاظ سے تباین کی نسبت ہے۔

کرامت سے متعلق احکام:

کرامت تشریف واعزاز کے معنی میں:

۵-کرامت تشریف اور اعزاز دینے کے معنی میں ایک رتبہ ہے جسے اللہ تعالی نے بنی آدم کے لئے مقرر کیا ہے، اور اس کے ذریعہ سے اپنی بہت سی مخلوق پر ان کو فضیلت بخشی ہے، اللہ تعالی نے فرمایا: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِنَ الطَّيِّبٰتِ وَفَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً"[۳] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے اور ہم نے انہیں خشکی اور دریا (دونوں) میں سوار کیا اور ہم نے ان کو نفیس چیزیں عطا کیں۔ اور ہم نے ان کو اپنی بہت سی مخلوقات پر بڑی فضیلت دی ہے)۔

ابن کثیر نے (اس) آیت کی تفسیر میں لکھا ہے: ہم نے بنو آدم کو تمام مخلوقات پر عقل، علم اور قوت گویائی کے ذریعہ نیز ان کے لئے دنیا

(۱) التعریفات للجرجانی، حاشیۃ البیجوری علی جوہرۃ التوحید ص ۸۰۔
(۲) الإقناع للشربینی ۱/۲۹۱، التعریفات للجرجانی۔
(۳) سورۂ اسراء/۷۰۔

کی ساری چیزوں کو مسخر کر کے، اور ہم نے انہیں تمام مخلوقات یعنی جن، چوپایوں، وحشی جانوروں اور پرندوں پر فضیلت دی ہے [1]۔

اسلام نے بنی آدم کے اس رتبہ کی محافظت کی ہے، اور اسے حکم کی بنیاد اور معاملہ کی اساس قرار دیا اور شرعی احکام کی دیوار کے ذریعہ اس کا احاطہ کیا، لہذا کسی شخص کے لئے حلال نہیں ہے کہ کسی شخص کی کرامت کو اس پر زیادتی کر کے ختم کرے، خواہ وہ زیادتی قتل کے ذریعہ ہو، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوفَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا" [2] (جو کوئی کسی کو کسی جان (کے عوض) یا زمین پر فساد (کے عوض) کے بغیر مار ڈالے تو گو یا اس نے سارے آدمیوں کو مار ڈالا)۔

یا اس کی عزت کو پامال کر کے ہو، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهٰدَةً أَبَدًا" [3] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انھیں اسّی درے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو)۔

یا اس کا مذاق اڑا کر اور استہزاء کر کے ہو، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَايَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰى أَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلاَ نِسَآءٌ مِنْ نِّسَآءٍ عَسٰى أَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلاتَلْمِزُوْا أَنْفُسَكُمْ وَلَاتَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ" [4] (اے ایمان والو! نہ مردوں کو مردوں پر ہنسنا چاہئے کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ عورتوں کو عورتوں پر (ہنسنا) چاہئے، کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)۔

اور اس کی زندگی میں اور اس کے مرنے کے بعد، اگر چہ وہ دشمن ہو، جنگ کے دوران اور اس کے ختم ہونے کے بعد مثلہ کرنے سے منع فرمایا، حدیث میں ہے: "لاتغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا" [1] (خیانت مت کرو، دھوکہ نہ دو، اور مثلہ مت کرو)۔ دیکھئے: "جہاد" (فقرہ/٣١)۔

مہمان کا اکرام کرنا:

٦- اسلام نے مہمان کی عزت افزائی کی ترغیب دی ہے، اور اسے ایمان کی صداقت کی علامتوں میں شمار کیا ہے، چنانچہ نبی ﷺ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه" [2] (جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہے اسے چاہئے کہ وہ اپنے مہمان کا اکرام کرے)۔

علماء، بڑی عمر کے لوگ، حاملین قرآن اور اہل فضل کی عزت کرنا:

٧- اسلام نے علماء، سن رسیدہ لوگوں، حاملین قرآن اور اہل فضل کی تعظیم کی ترغیب دی ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَايَعْلَمُوْنَ" [3] (آپ کہئے کہ کیا علم

---

(١) تفسیر ابن کثیر، سورۂ اسراء/٧٠۔
(٢) سورۂ مائدہ/٣٢۔
(٣) سورۂ نور/٤۔
(٤) سورۂ حجرات/١١۔

(١) حدیث: "لا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا" کی روایت مسلم (١٣٥٧/٣) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔
(٢) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٥٣٢/١٠) اور مسلم (٦٨/١) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(٣) سورۂ زمر/٩۔

والے اور بے علم کہیں برابر بھی ہوتے ہیں)۔ اور حدیث میں ہے: "إن من إجلال الله تعالى: إكرام ذى الشيبة المسلم، و حامل القرآن غير الغالي فيه، و الجافي عنه ، وإكرام ذى السلطان المقسط"(۱) (اللہ تعالی کی تعظیم کے قبیل سے ہے سفید بال والے مسلمان، اور حامل قرآن کا اکرام کرنا، جو اس میں غلو کرنے والا اور اس سے اپنے کو دور کرنے والا نہ ہو اور عادل بادشاہ کا اکرام کرنا)، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "ما أكرم شاب شيخا لسنه إلا قيض الله له من يكرمه عند سنه" (۲) (جب کوئی نوجوان کسی بوڑھے آدمی کا اکرام اس کی عمر کی وجہ سے کرتا ہے، تو اللہ تعالی ایسے آدمی کو متعین فرمادیتے ہیں جو اس کے بڑھاپے میں اس کی عزت کرتا ہے)۔

کرامت غیر نبی کے ہاتھ پر خارق عادت امر کے ظاہر ہونے کے معنی میں:

۸ - جمہور علماء اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالی کی طرف سے کسی نیک مومن کے اکرام کے لئے اس کے ہاتھ سے خرق عادت معاملہ کا ظاہر ہونا جائز ہے، اور عملاً اس کا وقوع بھی ہے، اور ایسے شخص کو ولی کہا جاتا ہے۔

اور اس مقام میں ولی وہ شخص ہے جو ممکن حد تک اللہ تعالی اور اس کی صفات کو جاننے والا ہو، طاعت پر پابندی کرنے والا، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، اس معنی میں کہ وہ بغیر توبہ کے معصیت کا ارتکاب نہیں کرتا ہے، اور یہ مراد نہیں ہے کہ اس سے بالکلیہ معصیت واقع نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ انبیاء کے علاوہ کوئی شخص معصوم نہیں ہے۔ دیکھئے: "ولایۃ"۔

ان حضرات نے اس کے جواز پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ اس کے وقوع کو فرض کرنے کی صورت میں کوئی محال لازم نہیں آتا ہے اور ہر وہ شئ جو اس طرح سے ہو تو وہ جائز ہے، اور ان حضرات نے اس کے وقوع پر حضرت مریم کے قصہ سے استدلال کیا ہے جو قرآن میں ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يٰمَرْيَمُ أَنّٰى لَكِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ"(۱) (اور اس کا سرپرست زکریاؑ کو بنادیا، جب کبھی زکریا علیہ السلام ان کے پاس حجرہ میں آتے تو ان کے پاس کوئی چیز کھانے (پینے) کی پاتے (ایک بار) بولے کہ مریم یہ کہاں سے تجھے مل جاتی ہیں، وہ بولیں یہ اللہ کی طرف سے آجاتی ہیں، بے شک اللہ جس کو چاہتا ہے بے حساب رزق دے دیتا ہے)۔

شیخ بیضاوی نے آیت کی تفسیر میں کہا ہے: یہ اولیاء کے لئے کرامت کے جواز کی دلیل ہے، اور بیضاوی کی تفسیر پر حاشیہ شیخ زادہ میں ہے: اس لئے کہ مریم کے پاس مذکورہ طور پر رزق کا حصول بیشک خارق عادت معاملہ ہے، جس کا ظہور ایسے شخص کے ہاتھ پر ہوا جو نبوت کا مدعی نہیں تھا اور نہ یہ کسی نبی کا معجزہ تھا، اس لئے کہ اس زمانہ میں موجود نبی حضرت زکریا علیہ وعلی نبینا الصلاۃ والسلام تھے تو اگر وہ ان کا معجزہ ہوتا تو وہ اپنی حالت سے ضرور واقف ہوتے اور ان پر اس کا معاملہ مشتبہ نہیں ہوتا، اور حضرت مریم سے نہیں فرماتے: یہ تیرے

---

(۱) حدیث: "إن من إجلال الله......" کی روایت ابوداؤد (۱۲۴/۵) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے، اور نووی نے اسے ریاض الصالحین ص ۱۸۴ میں حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "ما أكرم شاب شيخاً لسنه..." کی روایت ترمذی (۳۷۲/۴) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث غریب ہے۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۳۷۔

پاس کہاں سے ہے، نیز اس آیت کے بعد اللہ تعالی کا فرمان ہے: "هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيْعُ الدُّعَآءِ"[۱] (بس وہیں زکریاؑ اپنے پروردگار سے دعا کرنے لگے، عرض کی اے میرے پروردگار مجھے اپنے پاس سے کوئی پاکیزہ اولاد عطا کر، بے شک تو دعا (بڑا) سننے والا ہے)، یہ اس بات کو بتاتا ہے کہ جب انہوں نے حضرت مریم سے ان چیزوں کے بارے میں سوال کیا، (ایک قول ہے کہ وہ حضرت مریم کے پاس سردی کے موسم کا پھل گرمی میں اور گرمی کے موسم کا پھل سردی میں پاتے تھے، جب انہوں نے ان سے ان غیر عادی چیزوں کے بارے میں سوال کیا) اور حضرت مریم نے ان سے کہا: یہ سب اللہ تعالی کی طرف سے ہے، تو اس جگہ انہوں نے خارق عادت کے طور پر بانجھ بوڑھی عورت سے بچہ کے حصول کی امید کی، اس بنا پر کہ وہ اپنے بڑھاپے اور اپنی اہلیہ کے بڑھاپے اور ان کے بانجھ ہونے کی وجہ سے لڑکے سے مایوس تھے، پس اگر وہ ان خوارق کا اعتقاد نہیں رکھتے جس کو حضرت مریم کے حق میں دیکھا، (اور انہیں یہ علم حضرت مریم کے خبر دینے سے ہی حاصل ہوا تھا) اگر وہ ان سب کا اعتقاد نہیں رکھتے تو حضرت مریم کے بارے میں ان خوارق کا دیکھنا ان کے لئے بانجھ اور بوڑھے انسان سے بچہ کی پیدائش کی امید کا سبب نہیں بنتا، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی، تو یہ ثابت ہوگیا کہ یہ خوارق نہ تو حضرت زکریا علیہ وعلی نبینا الصلاۃ والسلام کا معجزہ تھا اور نہ ان کے علاوہ کسی دوسرے نبی کا، اس لئے کہ دوسرے نبی اس وقت نہیں تھے تو اس سے یہ بات متعین ہوگئی تو یہ حضرت مریم کی کرامت تھی، لہذا مطلوب ثابت ہوگیا[۲]۔

(۱) سورۂ آل عمران / ۳۸۔

(۲) تفسیر البیضاوی وحاشیۃ الشیخ زادہ فی تفسیر الآیات ۳۷، ۳۸، ۳۳ سورہ آل عمران۔

اسی طرح ان حضرات نے کرامت کے وقوع پر اہل کہف کے قصہ سے استدلال کیا ہے جو سورہ کہف میں ہے[۱]، یہ لوگ اشراف روم میں سے سات نوجوان تھے، جنہیں اپنے بادشاہ سے اپنے ایمان کا خطرہ محسوس ہوا تو وہ شہر سے نکل گئے اور ایک غار میں داخل ہو گئے، پھر اس میں یہ لوگ بغیر کھائے پیئے اور بغیر کسی آفت کے تین سو نو برس ٹھہرے رہے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ خارق عادت چیز تھی جو ایسے افراد کے ہاتھ پر ظاہر ہوئی جنہوں نے نبوت و رسالت کا دعوی نہیں کیا تھا۔

اسی طرح سے ان حضرات نے اس شخص کے قصہ سے استدلال کیا ہے، جس کے پاس حضرت سلیمان علیہ وعلی نبینا الصلاۃ والسلام کے زمانہ میں کتاب کا علم تھا تو اس نے ملکہ بلقیس کے تخت کو حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس یمن اور شام کے مابین مسافت کی دوری کے باوجود ان کے پلک جھپکنے سے قبل حاضر کردیا، حضرت سلیمانؑ نے تخت کو اپنے پاس پلک جھپکنے کے لمحہ میں موجود دیکھا، اللہ تبارک وتعالی کا فرمان ہے: "قَالَ الَّذِيْ عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتٰبِ أَنَا آتِيْكَ بِهِ قَبْلَ اَنْ يَّرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هٰذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّيْ"[۲] ((اور) اس نے کہا جسے علم کتاب حاصل تھا کہ میں اسے تیرے پاس لے آؤں گا قبل اس کے کہ تیری پلک جھپکے، پھر جب (سلیمان نے) اسے اپنے پاس رکھا دیکھا تو بولے یہ بھی میرے پروردگار کا ایک فضل ہے)۔

اسی طرح صحابہ کرام کی ان کرامتوں سے استدلال کیا ہے جو ان کی زندگی اور ان کی موت کے بعد واقع ہوئیں، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: حضرت عمرؓ نے ایک لشکر بھیجا جس

(۱) سورۂ کہف / ۹ تا ۲۲۔

(۲) سورۂ نمل / ۴۰۔

کا سردار ساریہ نامی شخص کو مقرر کیا، پھر اچانک حضرت عمرؓ اپنے خطبہ کے دوران پکارنے لگے: اے ساریہ پہاڑ کی طرف دیکھو، یہ بات انہوں نے تین مرتبہ فرمائی، پھر لشکر کا قاصد آیا تو حضرت عمرؓ نے اس سے پوچھا، اس نے عرض کیا کہ اے امیر المومنین ہم شکست خوردہ ہوگئے، ہم اسی حالت میں تھے کہ ہم نے ایک آواز سنی، کوئی پکار رہا تھا اے ساریہ پہاڑ کی طرف دیکھو، یہ بات اس نے تین مرتبہ کہی، تو ہم نے اپنی پشت کو پہاڑ کی طرف کردیا تو اللہ تعالیٰ نے انہیں شکست دیدی۔ اور جس وقت حضرت عمرؓ خطبہ دے رہے تھے، اس وقت مدینہ منورہ اور لشکر کی جگہ کے درمیان ایک ماہ کی مسافت تھی۔

امام بخاری نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے: "**أن رجلين خرجا من عند النبى ﷺ فى ليلة مظلمة و إذا نور بين أيديهما حتى تفرقا فتفرق النور معهما**" وفى رواية: "**أن الرجلين هما عباد ابن بشر و أسيد بن حضير**"(1) (دو افراد جناب نبی کریم ﷺ کے پاس سے ایک تاریک رات میں نکلے تو ان دونوں کے آگے ایک روشنی تھی یہاں تک کہ وہ دونوں الگ ہوگئے، تو وہ روشنی بھی ان دونوں کے ساتھ الگ ہوگئی، اور ایک روایت میں ہے: وہ دو آدمی عباد بن بشر اور اسید بن حضیر تھے)۔

حضرات صحابہ کرام کی وفات کے بعد بھی ان کی کرامات کا ظہور ہوا، ابونعیم نے الحلیۃ میں روایت کی ہے: "**أن رسول الله ﷺ قال فى حنظلة رضى الله عنه : و قد استشهد فى أحد: إن صاحبكم تغسله الملائكة فاسألوا أهله ماشأنه؟ فسئلت صاحبته، فقالت : إنه خرج لما سمع الهائعة وهو جنب، فقال رسول الله ﷺ: لذلک غسلته الملائكة**"(1) (رسول اللہ ﷺ نے حضرت حنظلہ کے بارے میں فرمایا اور وہ احد کی جنگ میں شہید کردیئے گئے تھے: تمہارے ساتھی کو فرشتے غسل دے رہے ہیں ان کے گھر والوں سے دریافت کرو ان کا کیا حال تھا، جب ان کی اہلیہ سے دریافت کیا گیا، تو انہوں نے عرض کیا کہ جب انہوں نے دشمن کی آواز سنی تو نکل پڑے حالانکہ وہ حالت جنابت میں تھے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اسی وجہ سے انہیں فرشتوں نے غسل دیا)۔

برابر کرامتوں کا ظہور صالح مومنین کے لئے ہوتا رہتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے وعدہ کیا ہے کہ وہ ان کی نصرت کرے گا، ان کی اعانت کرے گا اور ان کی تائید کرے گا، حدیث قدسی میں ہے: "**وما يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها، و رجله التى يمشى بها، و إن سألنى لأعطينه، ولئن استعاذ بى لأعيذنه**"(2) (اور بندہ برابر نوافل کے ذریعہ میرا قرب حاصل کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں، پھر جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور اس کی نگاہ بن جاتا ہوں، جس سے وہ دیکھتا ہے، اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اور اس کا قدم بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے، وہ مجھ سے مانگے تو میں اسے ضرور عطا کروں گا، اور اگر وہ میری پناہ مانگے تو میں اسے ضرور پناہ دوں گا)، اور یہ نیک بندہ کے لئے اللہ کی نصرت،

(۱) حدیث انس: "أن رجلين من أصحاب النبي ﷺ خرجا من عند النبي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۱۲۵) نے کی ہے، اور وہ روایت جس نے ان دونوں کے نام کی صراحت کی ہے، اسے ابن حجر نے احمد اور حاکم کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۱) حدیث: "إن صاحبكم تغسله الملائكة......" کی روایت حاکم (۳/۲۰۴، ۲۰۵) نے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۳۴۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اس کی تائید اور اس کی اعانت کا اشارہ ہے، یہاں تک کہ اللہ تعالی اپنے آپ کو بندہ کے ان آلات کے درجہ میں اتار دیتا ہے جن سے وہ مدد لیتا ہے(۱)، اور اسی وجہ سے ایک روایت میں ہے: "فبی یسمع، و بی یبصر، و بی یبطش، و بی یمشی"(۲) (پس وہ میرے ذریعہ سنتا ہے اور میرے ذریعہ دیکھتا ہے، میرے ذریعہ پکڑتا ہے اور میرے ذریعہ چلتا ہے)، اور جس شخص کا اللہ کے ساتھ یہ تعلق ہو تو بعید نہیں ہے کہ اللہ پاک اس کا اکرام اس طرح کریں کہ اس کے ہاتھ سے ایسی چیزوں کا ظہور ہو جس کی صلاحیت دوسرے نہیں رکھتے۔

ابو اسحاق اسفرایینی اور ابو عبد اللہ حلیمی نے غیر نبی کے ہاتھ پر خارق عادت امور کے ظہور کا انکار کیا ہے، اور ان دونوں حضرات نے کہا ہے: خوارق انبیاء کی صداقت کی دلیلیں ہیں، اور نبوت کی دلیل غیر نبی کے پاس نہیں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اگر اولیاء کے ہاتھوں پر ان کا ظہور ہونے لگے تو ان کی کثرت کی وجہ سے ان امور کی کثرت ہوگی، اور خارق عادت ہونے سے نکل جائیں گی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ خرق عادت ہے(۳)۔

عادۃً غیر ممکن چیز کے دعویدار کا قول:

۹ - جب کوئی شخص ایسی چیز کا دعوی کرے جو عادۃً ممکن نہ ہو اور کرامت کے ذریعہ ممکن ہو تو شرعاً وہ قبول نہیں کیا جائے گا اور وہ لغو قرار پائے گا، جیسے یہ دعوی کرے کہ اس نے اپنے گھر کو شام میں گروی رکھا اور اس پر اسے قبضہ دے دیا، حالانکہ وہ دونوں مکہ میں ہوں تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، قاضی ابو الطیب نے کہا ہے: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء کی ممکن کرامات کے ذریعہ فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح سے اگر مغرب میں موجود کسی عورت سے نکاح کرے اور وہ مشرق میں موجود ہو اور چھ ماہ میں بچہ جنے تو وہ اس کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان امور پر شریعت نے اعتماد نہیں کیا ہے، اور اگر شارع کسی شخص کو کسی حکم کے ساتھ خاص کر دے تو وہ حکم اس کے ساتھ خاص رہے گا، اور قیاس کے ذریعہ اس کے علاوہ دوسرے کی طرف متعدی نہیں ہوگا، جیسے آپ ﷺ کا ارشاد گرامی: "من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه"(۱) (جس کے حق میں یا جس کے خلاف خزیمہ گواہی دیں تو وہ اس کے لئے کافی ہوگی)۔ اور یہ اکرام حضرت خزیمہ کے ساتھ خاص ہے کہ ان کی گواہی دو گواہیاں شمار کی گئی ہیں، لہذا اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ کرامت ان کے ساتھ خاص ہے، اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جائے گا(۲)۔

---

(۱) فتح الباری ۱۱/۳۴۱۔

(۲) روایت: "فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي" کو ابن حجر نے الفتح (۱۱/ ۳۴۴) میں طوفی سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ اور اسے کسی ماخذ کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔

(۳) حاشیہ شیخ الإسلام الشیخ ابراہیم البیجوری المسماۃ بتحفۃ المرید علی جوہرۃ التوحید ص ۱۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

---

(۱) حدیث: "من شهد له خزيمة أو شهد عليه......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۴/ ۸۷) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۹/ ۳۲۰) میں کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۰۷، مسلم الثبوت ۲/ ۳۲۷۔

کراہت

تعریف:

۱- کراہت لغت میں کرہ کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''کرہ الشيء کرھا و کراھۃ و کراھیۃ فلا أحبہ'' کسی چیز کو ناپسند کیا، اسم مفعول کریہ اور مکروہ ہے[۱]۔

اصطلاح میں شارع کا ایسا خطاب جو کام سے باز رہنے کا تقاضہ کرتا ہو، اور یہ تقاضا لازم نہ ہو[۲]۔

کراہت کے اقسام:

۲- زرکشی نے کہا ہے: کراہت کبھی شرعی ہوتی ہے اور کبھی ارشادی، یعنی دنیوی مصلحت کے لئے ہوتی ہے، اور اسی قبیل سے جناب نبی علیہ السلام کا حضرت صہیب کے لئے کھجور کے کھانے کو ناپسند کرنا ہے، اس لئے کہ وہ آنکھ کے مریض تھے[۳]، اور اسی قبیل سے ایک رائے کے مطابق دھوپ سے گرم ہونے والے پانی کی کراہت ہے[۴]۔

کراہت کی دو قسمیں ہیں: کراہت تحریمی اور کراہت تنزیہی۔

(۱) المفردات، التعریفات، المعجم الوسیط۔

(۲) جمع الجوامع ۱/۸۰، شرح مسلم الثبوت ۱/۵۸۔

(۳) حدیث: ''کراھۃ النبي ﷺ أکل التمر لصھیب وھو أرمد'' کی روایت ابن ماجہ (۲/۱۱۳۹) نے حضرت صہیبؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد کو بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/۲۰۶) میں صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) البحر المحیط ۱/۲۹۸۔

ابن عابدین نے کہا ہے: کبھی مکروہ کا اطلاق حرام پر بھی ہوتا ہے، جیسا کہ قدوری نے اپنی کتاب مختصر میں لکھا ہے: جو شخص جمعہ کے دن امام کی نماز سے قبل اپنے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لے، حالانکہ اسے کوئی عذر نہ ہو تو اس کے لئے یہ مکروہ ہوگا، اور کبھی اس کا اطلاق مکروہ تحریمی پر ہوتا ہے، اور اس سے مراد وہ ہے جو حرام سے قریب ہو، امام محمد اسے ''حرام ظنی'' کہتے ہیں۔

اس کا اطلاق مکروہ تنزیہی پر بھی ہوتا ہے، اور اس سے مراد وہ ہے جس کا چھوڑنا اس کے کرنے سے اولی ہو، اور یہ خلاف اولی کے مترادف ہے، البحر الرائق میں اس باب میں نماز کی مکروہات کی دو قسمیں ہیں:

اول: مکروہ تحریمی، فقہاء جب مطلق مکروہ استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد مکروہ تحریمی ہوتی ہے، اور فتح القدیر میں ہے: یہ واجب کے درجہ میں ہے، اس کا ثبوت بھی اسی دلیل سے ہوتا ہے جس سے واجب کا ثبوت ہوتا ہے، یعنی ظنی الثبوت سے۔

دوم: مکروہ تنزیہی، اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان چیزوں کو چھوڑ دینا اولیٰ ہے اور اکثر فقہاء کراہت کو مطلق رکھتے ہیں، جب یہ حضرات مکروہ ذکر کریں تو اس وقت اس کی دلیل کو دیکھنا ضروری ہے، اگر نہی ظنی ہو تو مکروہ تحریمی کا حکم لگایا جائے گا، مگر یہ کہ کوئی ایسی دلیل ہو جو نہی کو تحریم سے مندوب کی طرف پھیر دے، اور اگر نہی کی دلیل نہ ہو بلکہ غیر یقینی طور پر چھوڑنے کے لئے ہو تو یہ تنزیہی ہوگی[۱]۔

زرکشی نے کہا ہے: چار امور پر ''مکروہ'' کا اطلاق ہوتا ہے۔

اول: حرام، اور اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً''[۲] (یہ سارے برے کام

(۱) ابن عابدین ۱/۸۹۔

(۲) سورۂ اسراء/۳۸۔

تیرے پروردگار کے نزدیک بالکل ناپسند ہیں)، یعنی حرام ہیں، یہ امام شافعی اور امام مالک کی عبارت میں مذکور ہے، اور اسی معنی میں برتن کے بارے میں امام شافعی کا یہ قول ہے: میں ہاتھی کے دانت کے برتنوں کو مکروہ قرار دیتا ہوں، اور باب السلم میں ہے: میں دبلے جانور، اور بھونے ہوئے اور پکے ہوئے کی شرط لگانے کو مکروہ قرار دیتا ہوں، اس لئے کہ لاغر جانور عیب دار ہے، اور عیب دار کی شرط لگانا عقد کو فاسد کرنے والا ہے، صید لانی نے کہا ہے: اور متقدمین کی عبارت میں اکثر حرام کے لئے مکروہ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، تا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں داخل نہ ہوجائیں: "وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَ هٰذَا حَرَامٌ"(۱) (اور اپنی زبانوں کے جھوٹ بنالینے سے یہ مت کہہ دیا کرو کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں (چیز) حرام ہے)، چنانچہ انہوں نے لفظ تحریم کے استعمال کو ناپسند کیا ہے۔

دوم: جس سے مکروہ تنزیہی کے طور پر منع کیا جائے اور یہی اس جگہ مقصود ہے۔

سوم: ترک اولیٰ، جیسے نماز چاشت، اس لئے کہ اس کے پڑھنے میں بہت فضیلت ہے، اور امام صاحب نے نہایہ میں نقل کیا ہے: جمعہ کے غسل کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، حالانکہ اس میں کوئی نہی نہیں ہے، وہ کہتے ہیں: اور میرے نزدیک یہ ہر اس مسنون میں جاری ہے جس کا حکم مقصود ہو، میں عرض کرتا ہوں کہ اس کی تائید امام شافعی کی کتاب الام کی عبارت سے ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ احرام کے غسل کو چھوڑنا مکروہ ہے، اور بیشتر فقہاء ترک اولیٰ اور مکروہ کے درمیان یہ فرق کرتے ہیں کہ جس معاملہ میں نہی مقصود ہو اس میں مکروہ کہا جائے گا اور جس میں نہی مقصود نہ ہو اس کے بارے میں خلاف اولیٰ کہا جائے گا، "مکروہ" نہیں کہا جائے گا(۱)۔

چہارم: جس کے حرام ہونے میں شبہ واقع ہو جیسے درندے جانور کا گوشت اور معمولی مقدار میں نبیذ، اسی طرح امام غزالی نے المستصفی میں اس کو کراہت کے اقسام میں سے شمار کیا ہے، اور ہمارے اصحاب نے اس کی صراحت جزئیات کے ذیل میں اکثر اجتہادی مسائل میں کی ہے جن کے جواز میں اختلاف ہے، لیکن غزالی نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ جس کے اجتہاد سے اس کا حرام ہونا معلوم ہو وہ اس پر حرام ہوگا، اور جس کے اجتہاد سے اس کا حلال ہونا معلوم ہو اس کے حق میں کراہت کا کوئی معنی نہیں ہے۔ مگر جبکہ خصم کے شبہ میں اپنے نفس کی تعریف ہو اور اس کے دل میں واقع ہو تو کراہت کے لفظ کا اطلاق صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں تحریم کا خوف ہے، اگرچہ ظن غالب حلال ہونے کا ہو، اور یہ اس شخص کے مذہب کے مطابق ہے جو یہ کہتا ہے کہ صحیح نتیجہ تک پہنچنے والا ایک ہی شخص ہوگا، بہر حال اس شخص کے قول کے مطابق جو کہتا ہے کہ ہر مجتہد صواب کو پانے والا ہے تو اس کے نزدیک حلت قطعی ہے جبکہ اسے ظن غالب حاصل ہو(۲)۔

۳- اور کیا ان امور پر کراہت کا اطلاق مشترک کے قبیل سے ہے یا وہ کراہت تنزیہی میں حقیقت اور اس کے علاوہ میں مجاز ہے، اور کیا مکروہ حکم شرعی ہے یا نہیں، اور کیا مکروہ قبیح ہے یا اسے قبیح یا حسن نہیں کہا جائے گا، اور کیا مکروہ امر مطلق میں داخل ہوگا یا نہیں؟ اور کیا وہ ممنوع ہے یا نہیں؟ اور کیا مندوب کا چھوڑنا مکروہ تنزیہی سمجھا جائے گا یا نہیں؟

ان سب کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جائے۔

(۱) سورۂ نحل ر ۱۱۶۔

(۱) البحر المحیط ۱ر ۲۹۶، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۴۸، اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: جواہر الإکلیل ۱ر ۲۳۳۔

(۲) البحر المحیط للزرکشی ۱ر ۲۹۷۔

خلاف اولی:

۴- زرکشی نے کہا ہے: اس قسم کے تذکرہ کو علماء اصول نے چھوڑ دیا ہے اور اسے صرف فقہاء نے ذکر کیا ہے اور یہ کراہت اور اباحت کے مابین واسطہ ہے، ان حضرات نے بہت سی چیزوں میں اختلاف کیا ہے کہ کیا یہ مکروہ ہیں یا خلاف اولی، جیسے وضو میں پانی جھاڑنا اور خشک کرنا وغیرہ۔

امام الحرمین نے کہا ہے کہ...... ان دونوں کے مابین فرق کو صرف متأخرین نے بیان کیا ہے اور ان دونوں کے مابین اس طرح سے فرق کیا ہے کہ جس میں نہی مقصود وارد ہو تو اس کو مکروہ کہا جائے گا اور جس میں ایسا نہ ہو تو وہ خلاف اولی ہوگا، مکروہ نہیں کہا جائے گا، نہی مقصود سے مراد یہ ہے کہ اس کی صراحت کر دی گئی ہو جیسے (شارع کا) قول: تم ایسا مت کرو، یا "نهيتكم عن كذا" (میں نے تمہیں اس سے منع کیا)، برخلاف اس صورت کے جب کسی امر مستحب کا حکم دیں تو اس کا چھوڑنا مکروہ نہیں ہوگا، اگرچہ کسی چیز کا حکم کرنا اس کی ضد سے ممانعت ہے، اس لئے کہ ہم نے اسے لازم کے ذریعہ سمجھا ہے اور یہ مقصود نہیں ہے، اور دوسری جگہ کہا ہے کہ ترک اولی صرف اس صورت میں کہا جائے گا جبکہ وہ متعین ہو، جیسے چاشت اور تہجد کی نماز، اور جن مندوبات کے لئے کوئی تحدید اور ضابطہ نہ ہو تو اس کے چھوڑنے کو مکروہ نہیں کہا جائے گا، ورنہ انسان ہر وقت بہت سے مکروہات کا مرتکب رہے گا اس حیثیت سے کہ وہ آمادہ نہیں ہوا کہ دو رکعت نماز پڑھتا، یا مریض کی عیادت کرتا اور اس جیسے دوسرے امور۔

زرکشی نے ان اقوال کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے: حقیقت یہ ہے کہ خلاف اولی مکروہ کی ایک قسم ہے اور مکروہ کے درجات متفاوت ہیں جیسا کہ سنت میں ہے، اور مناسب نہیں ہے کہ اسے ایک دوسری قسم شمار کیا جائے، ورنہ احکام چھ ہوں گے، اور یہ خلاف معروف ہے، یا یہ کہ خلاف اولی شریعت سے خارج ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے [1]، اور یہ بعض حنفیہ کی رائے ہے کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ کراہت تنزیہی کا مرجع خلاف اولی ہے۔

ان میں سے بعض نے اس طرف اشارہ کیا ہے: کبھی ان دونوں کے درمیان اس طرح سے فرق کیا جاتا ہے کہ خلاف اولی وہ ہے جس میں نہی کا صیغہ نہ ہو جیسے نماز چاشت کو چھوڑنا، برخلاف مکروہ تنزیہی کے، البحر الرائق میں کہا ہے: مستحب کو چھوڑنے سے کراہت کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے، اس لئے کہ اس کے لئے دلیل خاص کا ہونا ضروری ہے، اور ابن عابدین نے اس کلام کے بعد کہا: میں کہتا ہوں یہی ظاہر ہے، اس لئے کہ اس میں شبہ نہیں ہے کہ نوافل طاعات کے قبیل سے ہیں، جیسے نماز اور روزہ وغیرہ، اور بلا کسی مجبوری کے اس کا ادا کرنا اس کے چھوڑنے سے اولی ہے، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کا چھوڑنا مکروہ تنزیہی ہے [2]۔

(۱) البحر المحیط ۱/۳۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۸۴۔

کردار

تعریف:

۱- کردار (اور اسے خوارزم میں حق قرار کہا جاتا ہے) فارسی کا لفظ ہے، اس کا اطلاق ان مکانات یا درختوں پر ہوتا ہے جو وقف کی زمین میں تعمیر کئے جاتے ہیں، یا لگائے جاتے ہیں اور ان اراضی کو کہا جاتا ہے جسے امام المسلمین بیت المال کے لئے خاص کرلیں اور اسے لوگوں کو بٹائی کے طور پر کھیتی کرنے کے لئے دیں، تو اس میں ان کے لئے عمارت، درخت یا مٹی کا گھر ہوتا ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۲- وقف اراضی وغیرہ کو کرایہ پر لینے والوں کے لیے یہ جائز ہے کہ اراضی میں انہوں نے جو مکان بنائے یا درخت لگائے یا مٹی کے گھر بنائے ان کو فروخت کریں بشرطیکہ کردار معلوم ہو، اس لئے کہ اس میں انہوں نے جو کچھ بنایا ہے وہ ان کی ملک ہے، اور انہیں زمین میں حق قرار حاصل ہے، لہذا ان کے لئے اسے فروخت کرنا جائز ہوگا (۲)۔

کردار میں شفعہ کی تفصیل اصطلاح ''کدک'' (فقرہ/۱۱) میں دیکھی جائے۔

(۱) متن اللغۃ مادہ: ''کدر''، حاشیہ ابن عابدین ۵/۸ ۱۳، تکملہ البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۸/۸ ۱۴، شرح منلا مسکین بحاشیۃ أبی سعود ۳/۷ ۳۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۸ ۱۳، ۱۳۹، حاشیہ أبی السعود علی شرح الکنز لمنلا مسکین ۳/۷ ۳۳۔

کُر

دیکھئے: مقادیر۔

کُرَّاث

تعریف:

۱-کراث لغت میں:(کاف کے فتحہ اوراس کے ضمہ اورراء کی تشدید کے ساتھ) مشہور سبزی کا نام ہے، جس کی بوخراب اور عرق ناپسندیدہ ہوتا ہے۔

اورکراث (کاف کے فتحہ اور راء کی تخفیف کے ساتھ) ایک قسم کا پودہ ہے، اس کا واحد کراثۃ ہے، اوراسی وجہ سے انسان کو'کراثۃ' کہا جاتا ہے، ابوحنیفہ دینوری نے کہا ہے: کراث ایک پہاڑی درخت ہے جو ہرا، ملائم اورنرم ہوتا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بقل:(سبزی)

۲-یہ ہروہ چیز ہے جسے موسم بہاراگاتا ہے، اور ہر وہ پودا ہے جس سے زمین میں شادابی آتی ہے، اور ہر وہ شی ہے جس کی جڑ اورشاخ موسم سرمامیں پیدا ہوتی ہے، وہ سبزی ہے[۲]۔

یہ کراث سے عام ہے۔

ب-ثوم (لہسن)

۳- معروف سبزی ہےجس کی بوتیز ہوتی ہےاور یہ عرب کے شہروں

(۱) لسان العرب، تاج العروس مادہ:''کرث''۔

(۲) لسان العرب مادہ:''بقل''، الکلیات ۱؍۳۸۹، المغرب فی ترتیب المعروف؍۴۸۔

میں بہت زیادہ ہوتی ہے، اس میں سے کچھ جنگل میں اور کچھ سبزہ زار میں ہوتی ہے، اس کا واحد ثومۃ ہے[۱]۔

کراث اور ثوم دونوں مختلف نوعیت کی سبزیاں ہیں۔

ج-بصل (پیاز):

۴- معروف پودا ہے جو زمین کے اندر اگتا ہے، اور اس کی باریک جڑیں ہوتی ہیں اوراسے کچا اور پکا کر کھایا جاتا ہے[۲]، اوراس کا واحد''بصلۃ'' ہے۔

یہ کراث کے علاوہ ہے، اور یہ دونوں دومختلف قسمیں ہیں۔

د-فجل (مولی):

۵-ایک سبزی ہے جو ایک سال میں پیدا ہوتی ہے اوراس کی جڑیں بہت زیادہ موٹی ہوتی ہیں، اس کی ڈکار بری ہوتی ہے، اس کا واحد ''فجلۃ'' (فاء کے ضمہ اور جیم کے سکون کے ساتھ) اور''فجلۃ'' (فاء اور جیم دونوں کے ضمہ کے ساتھ) ہے[۳]۔

یہ کراث کے علاوہ ہے، اور یہ دونوں دومختلف قسم کی سبزیاں ہیں۔

کراث سے متعلق احکام:

اس کے کھانے کا حکم اور جماعت کی حاضری میں اس کا اثر:

٦- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ان اعذار میں سے جن کی وجہ سے جماعت میں شریک نہ ہونا مباح ہوتا ہے، ہر بدبودار چیز کا کھانا ہے،

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ:''ثوم''۔

(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ:''بصل''۔

(۳) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ:''فجل''۔

جیسے لہسن، پیاز، کراث اور مولی، جبکہ اس کی بدبو کو ختم کرنا دشوار ہو[۱]۔ اس لئے کہ حضرت جابر کی حدیث ہے جس میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أكل من هذه البقلة الثوم (وقال مرة: من أكل البصل و الثوم و الكراث) فلا يقربن مسجدنا، فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم"[۲] (جو شخص ان سبزیوں میں سے لہسن کھائے (اور ایک مرتبہ فرمایا: جو شخص پیاز، لہسن اور کراث کھائے) تو وہ ہماری مسجد کے قریب ہرگز نہ جائے، اس لئے کہ فرشتے ان چیزوں سے تکلیف محسوس کرتے ہیں جن سے بنی آدم تکلیف محسوس کرتے ہیں)۔

اور تفصیل اصطلاح "صلاۃ الجماعۃ" (فقرہ ۳۳) میں ہے۔

۷- یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جو مسجد جانے کا ارادہ کرلے، اور جو شخص مسجد جانے کا ارادہ نہیں کرے تو بھی فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کا کھانا مکروہ ہے، مگر اس شخص کے لئے جو اس کی بدبو کو دور کرنے پر قادر ہو۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: پیاز، لہسن، گندنا، مولی اور ہر بدبودار چیز کا اس کی بدبو کی وجہ سے کھانا مکروہ ہے، چاہے مسجد میں داخل ہونے کا ارادہ ہو یا نہ ہو[۳]، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الناس"[۴] (جن چیزوں سے انسان تکلیف محسوس کرتا ہے ان سے فرشتے بھی تکلیف محسوس کرتے ہیں)۔

حاشیۃ الدسوقی میں ہے کہ اگر مسجد جانے کا ارداہ نہ ہو تو جمعہ کے علاوہ میں مسجد کے باہر اس کا کھانا مکروہ ہے، اور اگر مسجد میں جانے کا ارادہ ہو تو معتمد قول یہ ہے کہ یہ حرام ہے[۱]۔

قلیوبی نے کہا ہے کہ راجح قول کے مطابق اس کا کھانا جناب نبی کریم ﷺ کے حق میں اور اسی طرح ہمارے حق میں مکروہ ہے، اگرچہ مسجد کے علاوہ میں ہو۔ ہاں، ابن حجر اور شیخ الاسلام نے کہا ہے کہ اس کا کھانا اس شخص کے حق میں مکروہ نہیں ہے جو اس کی بدبو کے دور کرنے پر قادر ہو، اور نہ اس شخص کے حق میں جو لوگوں کے ساتھ اکٹھے ہونے کا ارادہ نہیں رکھتا ہو، اور کسی واجب جیسے جمعہ کو ساقط کرنے کے ارادہ سے اس کا کھانا حرام ہے، اور اس کی بدبو کو ختم کرنے کی کوشش واجب ہوگی[۲]۔

امام نووی نے ان لوگوں کا اس پر اجماع نقل کیا ہے جن کا اجماع معتبر ہے کہ یہ سبزیاں حلال ہیں[۳]۔

بیوی کا گندنا کھانا:

۸- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ شوہر کا بیوی پر یہ حق ہے کہ اسے اس چیز کے کھانے سے منع کرے جس کی خراب بدبو ہوتی ہے جیسے پیاز یا لہسن یا گندنا۔

اس لئے کہ یہ بوسہ اور پوری طرح استمتاع سے مانع ہے، چنانچہ فتح القدیر اور الفتاوی الہندیہ میں ہے: اور اسے حق ہے کہ

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۹۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۶، القلیوبی و عمیرہ ۱/ ۲۲۷، کشاف القناع ۱/ ۴۹۷، المغنی ۱۱/ ۸۸، ۸۹، عمدۃ القاری ۶/ ۱۴۶۔

(۲) حدیث: "من أكل من هذه......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۵) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۱۱/ ۸۸، ۸۹، کشاف القناع ۱/ ۴۹۷، ۴۹۸۔

(۴) حدیث: "إن الملائكة تتأذى......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۵) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۹۰۔

(۲) القلیوبی و عمیرہ ۱/ ۲۲۷۔

(۳) شرح مسلم ۵/ ۴۸۔

اسے ایسی چیز کے کھانے سے منع کرے جس کی بدبو سے وہ تکلیف محسوس کرتا ہو۔

الشرح الصغیر میں ہے: شوہر کے لئے جائز ہے کہ اسے اس چیز کے کھانے سے منع کرے جس کی خراب بو ہوتی ہے جب تک کہ وہ اسے اس کے ساتھ نہیں کھائے یا سونگھنے کی صلاحیت ختم ہوجائے، لیکن بیوی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ شوہر کو اس سے روکے اگر چہ وہ خود نہ کھائے[1]۔

مغنی المحتاج میں ہے: اسے حق ہے کہ بیوی کو ایسی چیز کے کھانے سے منع کرے جس کی بو سے وہ تکلیف محسوس کرتا ہے جیسے لہسن یا پیاز[2]۔

کشاف القناع میں ہے: بیوی کو اس چیز کے کھانے سے روکا جائے گا جس کی بو خراب ہو، جیسے لہسن یا پیاز یا گندنا، اس لئے کہ یہ کمال استمتاع سے مانع ہے[3]۔

اس جگہ حنابلہ کا ایک قول ہے: شوہر کو یہ حق نہیں ہے کہ بیوی کو اس سے منع کرے، اس لئے کہ یہ وطی سے مانع نہیں ہے[4]۔

اور اس کی تفصیل: (اصطلاح "عشرۃ"، فقرہ/ ۱۴) میں ہے۔

گندنا میں بیع سلم:

۹- سبزیوں میں، جن میں سے گندنا بھی ہے بیع سلم کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب اور یہی مذہب میں حنابلہ کا ایک قول ہے کہ اس میں بیع سلم صحیح نہیں ہے، کیونکہ سبزیاں مثلی اشیاء کے قبیل سے ہیں، اور اس لئے کہ یہ مختلف ہوتی ہیں اور گٹھر باندھنے کے ذریعہ ان کی مقدار معلوم کرنا ممکن نہیں ہے[1]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ یہ صحیح ہے[2]۔

گندنا کی بیع:

۱۰- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قابل انتفاع ہونے کے بعد گندنا کی بیع صحیح ہے[3] اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث عام ہے کہ نبی ﷺ نے: "**نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها**" (پھلوں کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس کا قابل انتفاع ہونا ظاہر ہوجائے)[4]۔

اور اس کے بارے میں ان حضرات کی تفصیل اور اختلاف ہے، جسے اصطلاح: "بیع منہی عنہ" (فقرہ/ ۷۰-۸۷) میں ملاحظہ کیا جائے۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۵۲۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۴۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۲۰ طبع الحلبی۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۹۔
(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۹۰، نیز دیکھئے: المغنی ۸/ ۱۲۸۔
(۴) المغنی ۸/ ۱۲۸، الإنصاف ۸/ ۳۵۲۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۸۵، البحر الرائق ۶/ ۱۷۱، الإنصاف ۵/ ۸۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۵، کشاف القناع ۳/ ۲۹۰۔
(۲) المدونہ ۴/ ۱۴، التاج والإکلیل ۴/ ۵۳۱، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۵/ ۲۱۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الإنصاف ۵/ ۸۶۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۷۶، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۳۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۲۰۴، المغنی ۴/ ۱۰۴، الإنصاف ۵/ ۶۷، القواعد النورانیہ/ ۱۲۳۔
(۴) حدیث: "نهى عن بيع الثمار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۹۴) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۵) نے کی ہے۔

کُرکیّ

دیکھئے: أطعمۃ۔

کُرہ

تعریف:

۱-"کرہ" لغت میں: کاف کے ضمہ اور اس کے فتحہ کے ساتھ مشقت کے معنی میں ہے، اور یہ کرهت الشيء أكرهه كرها"(ضمہ اور فتحہ کے ساتھ) کا مصدر ہے اور "أحببته"(میں نے اس سے محبت کی) کی ضد ہے، اسم مفعول مکروہ ہے۔

بہت سے اہل لغت کا مذہب ہے کہ "کَرہ" اور "کُرہ" دو لغت ہیں، جس لغت سے بھی یہ لفظ آئے جائز ہے، سوائے فراء کے، ان کا خیال یہ ہے کہ "کرہ" (ضمہ کے ساتھ) اس کا معنی یہ ہے کہ تم نے خود اس کو ناپسند کیا، اور "کرہ" (فتحہ کے ساتھ) تم پر دوسرے نے زبردستی کی۔

مصباح میں ہے: کرہ (فتحہ کے ساتھ) مشقت ہے، اور ضمہ کے ساتھ: زبردستی کرنا ہے۔ اور ایک قول ہے فتحہ کے ساتھ "اکراہ" ہے اور ضمہ کے ساتھ مشقت ہے [۱]۔

فقہاء کے نزدیک اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بغض:

۲-بغض لغت میں: محبت کی نقیض ہے، اور "بغض الشيء

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) القرطبی ۳۹،۳۸/۳۔

بغضا'' اس نے اس سے نفرت کی اور اسے ناپسند کیا، اور ''بَغُضَ الرجل'' (ضمہ کے ساتھ) ''بغاضۃ'' یعنی وہ مبغوض ہوگیا، اور ''بغّضه الله إلى الناس تبغيضا فأبغضوه'' اللہ تعالیٰ نے اس کو لوگوں کے نزدیک مبغوض بنایا تو لوگوں نے اس سے نفرت کی۔

مفردات میں ہے: بغض نفس کا اس چیز سے نفرت کرنا ہے جس سے وہ اعراض کرتا ہے، اور یہ محبت کی ضد ہے[1]۔

ابو ہلال عسکری نے کراہت اور بغض کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: ''بغض'' میں جو وسعت ہے وہ کراہت میں نہیں ہے، کہا جاتا ہے: ''أبغض زيدا''، یعنی اس نے اس کے اکرام اور اس کے نفع کو ناپسند کیا، اور اس معنی میں أكرهه نہیں کہا جاتا ہے۔ مزید یہ کہ کراہت کا استعمال جن چیزوں میں ہوتا ہے، ان میں بغض کا استعمال نہیں ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: أكره هذا الطعام'' (میں اس کھانے کو ناپسند کرتا ہوں)، ''أبغضه''، نہیں کہا جاتا ہے، اور مراد یہ ہے کہ میں اس کے کھانے کو ناپسند کرتا ہوں[2]۔

ب-حب:

۳- حب لغت میں بغض کی نقیض ہے، اور ''حب'' کا معنی چاہت اور محبت ہے اور أحبه (اس نے اس سے محبت کی) اسم فاعل محبّ ہے اور ''حبّه يحبه'' کسرہ کے ساتھ اسم مفعول ''محبوب'' ہے باب ضرب یضرب سے ہے۔ اور ''تحبب إليه'' وہ پسندیدہ ہوا[3]۔

اور حب کرہ کی نقیض ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات فی غریب القرآن۔

(۲) الفروق فی اللغۃ لابی ہلال العسکری۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن۔

کرہ کے اقسام:

۴- مفردات میں ہے: کرہ کی دو قسمیں ہیں، اول: جو طبعی طور پر ناپسندیدہ ہو۔

دوم: وہ ہے جو عقلی یا شرعی اعتبار سے ناپسند ہو، لہذا صحیح ہے کہ انسان ایک ہی چیز کے بارے میں کہے: میں اسے چاہتا ہوں اور میں اسے ناپسند کرتا ہوں، اس معنی میں کہ میں اسے طبعی اعتبار سے چاہتا ہوں اور عقل یا شرع کے اعتبار سے ناپسند کرتا ہوں، اور میں اسے عقل یا شرع کے اعتبار سے چاہتا ہوں اور طبعی اعتبار سے ناپسند کرتا ہوں، اور اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ''[1] (تمہارے اوپر قتال فرض کردیا گیا ہے، درآنحالیکہ وہ تم پر گراں ہے)۔ یعنی تم طبعی لحاظ سے اسے ناپسند کرتے ہو[2]۔

قرطبی نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے: جہاد ناپسندیدہ تھا، اس لئے کہ اس میں مال کا نکالنا اور اہل و وطن سے جدا ہونا اور جسم کو زخموں اور نفس کو ہلاکت کے لئے پیش کرنا ہے، تو ان کی کراہیت اس وجہ سے تھی نہ یہ کہ انہوں نے اللہ کے فرض کو ناپسند کیا[3]۔

شرعی حکم:

۵- کرہ کبھی واجب ہوتا ہے جیسے کفر کو ناپسند کرنا، معصیت کو ناپسند کرنا، اور اسی وجہ سے ایمان والوں پر اللہ کا فضل ہے کہ اس نے ان کے دلوں میں کفر، نافرمانی اور گناہ کو ناپسندیدہ بنادیا۔

جناب نبی علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں: ''ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله و رسوله أحب إليه مما سواهما ، و أن يحب المرء لايحبه إلا لله، وأن يكره

(۱) سورہ بقرہ/ ۲۱۶۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن۔

(۳) القرطبی ۳/ ۳۸، ۳۹۔

أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار"[1] (جس شخص کے اندر تین چیزیں ہوں وہ ایمان کی حلاوت پالے گا، یہ کہ اللہ اور اس کے رسول اس کے نزدیک ان دونوں کے علاوہ سے زیادہ محبوب ہوں، اور یہ کہ انسان کسی شخص سے محبت صرف اللہ کے لئے کرے اور یہ کہ کفر کی طرف لوٹنا اسے اتنا ہی ناپسندیدہ ہو جتنا وہ آگ میں ڈالے جانے کو ناپسند کرتا ہو)۔

کرہ کبھی حرام ہوتا ہے، جیسے اسلام کو یا رسول اللہ ﷺ یا صحابہ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین یا صالحین کو ناپسند کرنا، اور اس میں یہ بھی داخل ہے کہ دوسرے کے پاس جو نعمت ہے اس کو ناپسند کیا جائے اور اس کی نعمت کے ختم ہونے کی تمنا کی جائے[2]۔

کبھی کرہ مباح ہوتا ہے، جیسے اللہ کی جانب سے جس چیز کا فیصلہ ہوا ہے اگر وہ معصیت ہو تو اس کو ناپسند کرنا، اس لئے کہ انسان سے مطلقاً فیصلہ پر رضامندی کا مطالبہ کیا گیا ہے، اگر جس چیز کا فیصلہ ہوا ہے وہ طاعت ہو تو فیصلہ اور فیصل شدہ شئ دونوں پر رضامند ہونا واجب ہے اور اگر فیصل شدہ حکم معصیت ہو تو واجب ہے کہ فیصلہ پر راضی ہو اور فیصل شدہ حکم پر راضی نہ ہو بلکہ اسے ناپسند کرے[3]۔

قرافی کہتے ہیں: جان لو کہ قضا پر ناراض ہونا بالاجماع حرام اور رضا بالقضاء بالاجماع واجب ہے، مقضی بہ اس کے برخلاف ہے پس اس بنیاد پر جب انسان کسی بیماری میں مبتلا ہو تو وہ اپنی طبیعت کے تقاضہ سے بیماری سے تکلیف محسوس کرے تو یہ قضا سے عدم رضامندی

(۱) فتح الباری ۱/ ۵۸، قواعد الأحکام ۱/ ۱۸۸، ۱۸۹، القرطبی ۶/ ۲۱۶، ۲۱۷، ۹/ ۱۰۸۔
حدیث: "ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۶۰) نے حضرت انس ابن مالکؓ سے کی ہے۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۱، الزواجر ۱/ ۱۰۲، ۲/ ۲۱۸، شرح العقیدۃ الطحاویہ ص ۴۶۷، إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۸۹۔
(۳) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۱/ ۱۸۸۔

نہیں ہے بلکہ فیصل شدہ حکم سے عدم رضامندی ہے، ہمیں حکم نہیں دیا گیا ہے کہ ہمارے لئے مصائب وتکالیف اور تکلیف دہ حوادث پسندیدہ ہوں، اور شریعت کسی شخص کو ایسی چیز کا مکلّف نہیں بناتی ہے جو اس کی طبیعت میں نہ ہو، آشوب چشم میں مبتلا شخص کو حکم نہیں دیا گیا ہے کہ آنکھ کو تکلیف دینے والی بیماری یا کسی دوسری بیماری کو اچھا سمجھے بلکہ اللہ تعالی نے اس قوم کی مذمت کی ہے جو تکلیف محسوس نہیں کرتی، اور جو لوگ مصائب سے صدمہ محسوس نہیں کرتے ہیں ان لوگوں کی اپنے اس قول سے مذمت کی ہے: "وَلَقَدْ أَخَذْنٰهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوْا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُوْنَ"[1] (اور بالیقین ہم نے انھیں عذاب میں بھی پکڑا، لیکن ان لوگوں نے نہ اپنے پروردگار کے سامنے فروتنی کی اور نہ عاجزی کی)۔ تو جو شخص عاجزی نہ کرے اور تکلیف دہ چیزوں کی وجہ سے فروتنی اختیار نہ کرے اور اس کی وجہ سے بے صبری کا اظہار کرے اور اس کی وجہ سے اپنے رب کی طرف لغزش کو منسوب کرے، تو وہ جبار، سرکش اور خیر کے راستوں سے دور ہے، لہذا جس کا فیصلہ ہوا اور جو مقدر ہو وہ قضا اور قدر کا اثر ہے، پس واجب صرف رضا بالقضاء ہے، لیکن جس کا فیصلہ کیا گیا ہے اس پر رضامندی کبھی واجب ہوتی ہے، جیسے اللہ تعالی اور واجبات پر ایمان، جبکہ اللہ تعالی اسے انسان کے لئے مقدر فرمادیں، اور کبھی مندوبات میں مندوب، محرمات میں حرام اور مباحات میں مباح ہوتی ہے، لیکن قضا پر رضامندی علی الاطلاق واجب ہے، جناب رسول اللہ ﷺ اپنے لڑکے حضرت ابراہیم کی موت[2]، اور سیدہ عائشہؓ پر تہمت لگائے جانے اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں کی وجہ سے غمگین

(۱) سورۂ مؤمنون/ ۷۶۔
(۲) حدیث: "حزن النبي ﷺ لموت ولده إبراهيم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۷۲، ۱۷۳) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

ہوئے تھے [1]، اس لئے کہ یہ سب مقتضی کے قبیل سے ہیں، اور انبیاء علیہم السلام کی طبیعتیں تکلیف دہ چیزوں سے تکلیف محسوس کرتی ہیں، اور مسرت بخش چیزوں سے خوشی محسوس کرتی ہیں، اور جب مقتضی بہ پر رضامندی انبیاء کے طبائع میں حاصل نہیں ہوتی ہے تو دوسروں میں بدرجہ اولی نہیں ہوگی [2]۔

اور مباح کرہ کے قبیل سے وہ مباحات ہیں جن میں انسان نقص محسوس کرتا ہے، امام غزالی کہتے ہیں کہ اس شخص کے لئے کوئی حرج نہیں ہے جو مباحات میں اپنے پیچھے رہنے اور اس کے نقصان اٹھانے کو ناپسند کرتا ہے [3]۔

عقیدہ میں کرہ کا اثر:

٦ - جو شخص اسلام کو ناپسند کرے یا رسول اللہ ﷺ کو ناپسند کرے تو وہ کافر سمجھا جائے گا، اور جس شخص کی طرف سے یہ ظاہر ہوا گر وہ توبہ نہ کرے تو اسے قتل کیا جائے گا۔

انصار اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کو مبغوض رکھنا اگر اس وجہ سے ہو کہ انہوں نے دین کو سر بلند کیا، اسلام اور نبی کریم ﷺ کی نصرت میں جان و مال لگایا تو اس حیثیت سے ان کو ناپسند کرنے والا شخص کافر ہوگا اور جو شخص انہیں ان کی ذات کی وجہ سے ناپسند کرے تو وہ گنہ گار ہوگا [4]۔

(۱) حدیث: "تألم النبي ﷺ لرمي السيدة عائشة بما رميت به" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۵۳) نے کی ہے۔

(۲) الفروق للقرافی ۴/ ۲۲۹، ۲۳۱۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۹۰، ۱۹۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۱، شرح العقیدۃ الطحاویہ ص ۴۶۷، الأبی والسنوسی شرح صحیح مسلم ۱/ ۱۸۳، ۱۸۴۔

نماز کی امامت میں کرہ کا اثر:

٧ - فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر لوگ کسی کی امامت کو ناپسند کریں تو اس کے لئے امامت کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ حضرت ابوامامہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ثلاثة لا تجاوز صلاتهم آذانهم : العبد الآبق حتى يرجع، و امرأة باتت و زوجها عليها ساخط، و إمام قوم وهم له كارهون**" [1] (تین شخصوں کی نماز ان کے کانوں سے تجاوز نہیں کرتی، بھگوڑا غلام یہاں تک کہ وہ واپس آ جائے، وہ عورت جو اس حال میں رات گزارے کہ اس کا شوہر اس سے ناراض ہو اور کسی قوم کا وہ امام جسے وہ لوگ ناپسند کریں)۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر قوم اسے اس کے اندر کی کسی خرابی کی وجہ سے یا اس وجہ سے ناپسند کرتی ہو کہ وہ لوگ اس سے زیادہ امامت کے حقدار ہیں تو یہ مکروہ تحریمی ہوگا اور اگر وہی امامت کا زیادہ حقدار ہو تو مکروہ نہیں ہوگا اور کراہت ان لوگوں پر ہوگی [2]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر تھوڑے لوگ اسے ناپسند کریں اگرچہ وہ لوگ اصحاب فضیلت نہ ہوں اور یہ ناپسندیدگی اس لئے ہو کہ وہ غلط کاموں میں مبتلا ہو جو اس کے لئے بے رغبتی اور کراہت کا سبب ہو یا وہ اپنی کاہلی و سستی کی وجہ سے سنن کو چھوڑ دیتا ہو جیسے وتر، عیدین یا نوافل کو چھوڑے تو اس کی امامت مکروہ ہوگی، اور اگر اسے تمام لوگ یا ان میں سے اکثر یا صاحب فضل ناپسند کریں اگرچہ وہ تعداد میں کم ہوں تو اس شخص کی امامت حرام ہوگی، اس لئے کہ حضرت ابوامامہؓ کی حدیث ہے جو گذر چکی، اور اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے: "لأن

(۱) حدیث أبی امامہ: "ثلاثة لا تجاوز صلاتهم آذانهم......" کی روایت ترمذی (۲/ ۱۹۳) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۶۔

تضرب عنقی أحب إلی من ذلک"[1] (میری گردن اڑا دی جائے وہ مجھے اس سے زیادہ پسند ہے)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ ایسے شخص کا امامت کرنا جس کو اکثر لوگ شرعاً کسی مذموم امر کی وجہ سے ناپسند کرتے ہوں مکروہ تنزیہی ہے، جیسے ظالم حکمراں، یا نماز کی امامت پر قبضہ جما لینے والا جبکہ وہ اس کا مستحق نہ ہو، یا ناپاکی سے احتراز نہ کرتا ہو، یا نماز کی ہیئت کو بگاڑتا ہو یا غلط طریقہ سے رہتا ہو، یا فاسق لوگوں کے ساتھ رہتا ہو، اگر چہ اسے اس کام کے لئے امام اعظم نے مقرر کیا ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "**ثلاثة لا تجاوز صلاتهم آذانهم ... إمام قوم وهم له كارهون**" (تین شخصوں کی نمازیں ان کے کانوں سے تجاوز نہیں کرتیں....(اور ان میں سے) قوم کا وہ امام ہے جسے وہ ناپسند کرتی ہو)۔

اور اکثر کل کے حکم میں ہے اور حکم اکثریت کے ناپسند کرنے کے اعتبار سے ہے نہ کہ اقلیت کے لحاظ سے، اس لئے کہ ان حضرات میں اس چیز کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا امام میں وہ بری صفات پائی جاتی ہیں جو اس کی امامت کو مکروہ بنا دیتی ہیں یا نہیں؟ لہٰذا اکثر کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ یہ روایت کے باب سے ہے، لیکن اگر اسے اکثر سے کم لوگ ناپسند کریں اور یہ ناپسندیدگی کسی امر مذموم کی وجہ سے نہ ہو تو اس کی امامت مکروہ نہیں ہوگی۔

شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ مکروہ ہے کہ امام اعظم کسی قوم پر ایسے شخص کو امام بنائے جن کی اکثریت اسے ناپسند کرتی ہو، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے، اور اس صورت میں مکروہ نہیں ہوگا جبکہ اسے کم لوگ ناپسند کریں، برخلاف امامت عظمی کے کہ اگر اسے بعض لوگ ناپسند کریں تو مکروہ ہوگی[2]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مذکورہ حدیث کی وجہ سے مکروہ ہے کہ آدمی ایسے لوگوں کی امامت کرے جن کی اکثریت اسے ناپسند کرے جبکہ اس کی ناپسندیدگی کسی حق کی وجہ سے ہو جیسے اس کے دین یا اس کے فضل میں کمی ہو، اور اگر اسے بغیر کسی حق کے لوگ ناپسند کریں تو ان لوگوں کی امامت کرنا مکروہ نہیں ہوگا، اور یہ اس طرح سے کہ وہ دیندار اور صاحب سنت ہو، منصور نے کہا ہے کہ ہم نے امامت کے معاملہ میں سوال کیا تو ہم سے کہا گیا کہ اس سے مراد ظالم لوگ ہیں اور جو سنت کو قائم کرے تو گناہ اس شخص پر ہوگا جو اس کو ناپسند کرے۔

یہ قوم کی اکثریت کے لحاظ سے ہے، اگر تھوڑے لوگ اسے ناپسند کریں تو امام احمد نے کہا ہے کہ جب اسے ایک یا دو یا تین آدمی ناپسند کریں تو کوئی حرج نہیں ہے، یہاں تک کہ اکثر لوگ اسے ناپسند کریں[1]۔

زوجین میں سے کسی ایک کے دوسرے کو ناپسند کرنے کا اثر:

۸ - جب شوہر اپنی بیوی کو بدصورتی یا بدخلقی یا غلط رہن سہن کی وجہ سے ناپسند کرے جبکہ اس کی طرف سے برائی کا ارتکاب یا نافرمانی کا صدور نہ ہو تو اس کے لئے اسے برداشت کرنا اور اسے علاحدہ نہ کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ فَإِن كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا**"[2] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی کے ساتھ گذر بسر کیا کرو، اگر وہ تمہیں ناپسند ہوں تو عجب کیا کہ تم ایک شئی کو ناپسند کرو اور اللہ اس کے اندر کوئی بڑی بھلائی رکھ دے)، یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ ناپسندیدگی کے باوجود ان عورتوں کو روک

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۳۳۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۱ر ۲۴۵۔

(۱) المغنی ۲ر ۲۲۹ طبع الریاض، شرح منتہی الإرادات ۱ر ۲۶۱، ۲۶۲۔
(۲) سورۂ نساء ر ۱۹۔

کرر کھنے میں تمہارے لئے دنیا وآخرت کی بہت زیادہ بھلائی ہو اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ انجام یہاں تک پہنچے کہ اللہ تعالی ان سے نیک اولا دعطا فرمائے، اور اسی مفہوم میں وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا يفرک مؤمن مؤمنة إن کره منها خلقا رضی منها آخر**"(۱) (کوئی مؤمن کسی مؤمنہ عورت سے بغض نہ رکھے اگر اس کا کوئی اخلاق اسے ناپسند ہوگا تو دوسرا پسند ہوگا)، یعنی اس سے پوری طرح بغض نہ رکھے جو اسے اس کی علاحدگی پر آمادہ کردے بلکہ اس کی برائی کو اس کی اچھائی کی وجہ سے معاف کردے، اور پسندیدہ چیزوں کی وجہ سے ناپسندیدہ چیزوں سے چشم پوشی کرے لیکن اگر شوہر اپنی بیوی کو اس لئے ناپسند کرے کہ وہ پاکدامن نہیں ہے یا اس پر جو اللہ تعالیٰ کے واجب حقوق ہیں ان کی ادائیگی میں کوتاہی کرتی ہے، جیسے نماز وغیرہ، اور اس کے لئے اسے ان چیزوں پر مجبور کرنا ممکن نہ ہو تو اس کے لئے اسے روک کر رکھنا مناسب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کا دینی نقصان ہے، اور وہ اپنے فراش کے خراب کئے جانے اور اپنے ساتھ ایسے بچے کو شامل کئے جانے سے مامون نہیں ہوسکتا جو اس کا نہ ہو، اور مروی ہے کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئے اور عرض کیا: "**إن امرأتی لا ترد يد لامس فقال له النبی ﷺ طلقها**"(۲) (میری بیوی کسی چھونے والے کے ہاتھ کو نہیں لوٹاتی تو اس سے نبی ﷺ نے فرمایا کہ تم اسے طلاق دے دو)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: اس حالت میں اس پر تنگی کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے تاکہ وہ فدیہ دے کر اس سے چھٹکارہ حاصل کرے(۱)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَلاَتَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ إِلاَّ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ**"(۲) (اور نہ انھیں اس غرض سے قید رکھو کہ تم نے انہیں جو کچھ دے رکھا ہے اس کا کچھ حصہ وصول کرلو، بجز اس صورت کے کہ وہ صریح بدکرداری کی مرتکب ہوں)۔

اور اگر عورت اپنے شوہر کو بدصورتی یا خراب رہن سہن یا اس کے بڑھاپے یا اس کے ضعف کی وجہ سے ناپسند کرے اور اسے خطرہ ہو کہ وہ اس کی فرمانبرداری کے سلسلہ میں اللہ کے حق کو ادا نہیں کرپائے گی تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اس سے کسی عوض کے ذریعہ خلع کرلے جس سے وہ اپنے نفس کو چھڑا لے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلاَجُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا اَفْتَدَتْ بِهٖ**"(۳) (سو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم اللہ کے ضابطوں کو قائم نہ رکھ سکو گے تو دونوں پر اس (مال) کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو وہ فدیہ کے طور پر دے گی)، اور مروی ہے: "**أن امرأة ثابت بن قيس جاء ت إلی النبي ﷺ فقالت: يا رسول اللّٰه ما أنقم علی ثابت في دين ولا خلق، إلا أني أخاف الكفر في الإسلام فقال رسول اللّٰه ﷺ: أفتردين عليه حديقته؟ فقالت: نعم، فردت عليه و أمره ففارقها**"(۴) (ثابت ابن قیس کی بیوی نبی ﷺ کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ یا رسول

(۱) حديث أبي هريرة: "لا يفرک مؤمن مؤمنة......" کی روایت مسلم (۱۰۹۱/۲) نے کی ہے۔

(۲) حديث: "أن رجلا أتی النبي ﷺ فقال: إن امرأتي لا ترد يد لامس......" کی روایت نسائی (۶۷/۶) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۲۲۵/۳) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۹۸/۵، مختصر تفسیر ابن کثیر ۳۶۹/۱، بدائع الصنائع ۹۵/۳، الاختیار ۱۲۱/۳، المہذب ۷۹/۲، المغنی ۹۷/۷۔

(۲) سورۂ نساء/۱۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۲۹۔

(۴) حديث: "أن امرأة ثابت بن قيس جاء ت إلی النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۹۵/۹) نے کی ہے۔

اللہ میں ثابت کو دینداری اور اخلاق کی وجہ سے ناپسند نہیں کرتی ہوں مگر میں اسلام میں کفر کو ناپسند کرتی ہوں، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا تم اسے اس کا باغ لوٹا دوگی؟ تو انہوں نے عرض کیا: ہاں، پھر اس نے اسے لوٹا دیا اور آپ ﷺ نے شوہر کو حکم دیا، تو انہوں نے اسے علاحدہ کر دیا)، اور اگر عورت اپنے شوہر سے بغض کے بغیر خلع کرلے تو اس کے لئے مکروہ ہوگا[1]۔

اور اس کی تفصیل: "خلع" (فقرہ/۹) میں ملاحظہ کی جائے۔

کساد

دیکھئے: نقود۔

(۱) الاختیار ۳/۱۵۶، ۱۵۷، المہذب ۲/۷۱، ۷۲، المغنی ۷/۵۱۔

کسب

تعریف:

۱- کسب لغت میں: کسب کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے، "**کسب مالا**" یعنی اس نے نفع کمایا، اور "**اکتسب**" بھی اسی طرح سے ہے یعنی اس نے نفع کمایا، اور "**کسب لأهله و اکتسب**" اس نے روزی تلاش کی، اور "**کسب الإثم و اکتسبه**" اس نے گناہ کمایا[1]۔

اصطلاح میں یہ ایسا فعل ہے جو نفع حاصل کرنے یا ضرر کو دور کرنے کا سبب ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حرفۃ

۲- حرفہ (کسرہ کے ساتھ) لغت میں پیشہ اور صنعت ہے جس سے روزی حاصل کی جاتی ہے، اور ہر وہ کام جس میں انسان مشغول ہوتا ہے اور اس کا حریص بنتا ہے، اسے صنعت و حرفت کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اس سے کماتا ہے[3]۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔ الرملی نے کہا ہے: حرفت وہ صنعت وغیرہ ہے جسے روزی

(۱) المصباح المنیر مادہ: "کسب"، الکسب للإمام محمد بن الحسن الشیبانی ص ۳۲ سہیل زکار۔

(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

حاصل کرنے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے (۱)۔

حرفت اور کسب کے درمیان نسبت یہ ہے کہ کسب حرفت سے عام ہے، اس لئے کہ کسب کبھی حرفت ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔

ب-ربح:

۳- ربح لغت میں کمائی کو کہتے ہیں (۲)۔

الازہری نے کہا ہے کہ "**ربح فی تجارته**" اس وقت کہا جاتا ہے جب تجارت میں نفع ہو (۳)۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہوتا ہے (۴)۔

ربح اور کسب میں تعلق یہ ہے کہ ربح کسب کا نتیجہ ہے۔

ج-غنی:

۴- "غنی" کسرہ اور الف مقصوری کے ساتھ لغت میں: مالداری کے معنی میں آتا ہے (۵)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہوتا ہے، البتہ فقہاء کے نزدیک اس کے چند اقسام ہیں (۶)۔

غنی اور کسب کے درمیان نسبت یہ ہے کہ کسب مالداری کا ایک وسیلہ ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳۔
(۲) المعجم الوسیط۔
(۳) المصباح المنیر مادہ: "ربح"۔
(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۵) مختار الصحاح۔
(۶) بدائع الصنائع ۲/ ۴،۷،۴۸، ۳۱۹، التاج والإکلیل مع مواہب الجلیل ۲/ ۳۴۲، المہذب ۲/ ۴۲۔

شرعی حکم:

۵- کمانا کبھی فرض ہوتا ہے اور یہ اپنے اہل وعیال، قرضوں کی ادائیگی اور اس شخص کے اخراجات کے لئے بقدر کفایہ کمانا ہے جس کا نفقہ اس پر واجب ہو (۱)، نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**كفى بالمرء إثما أن يحبس عمن يملك قوته**" (۲) (انسان کے گنہگار ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ اس شخص کی روزی کو روک دے جس کا وہ مالک ہے)، اس کے بعد اگر کمانا چھوڑ دے تو اس کے لئے گنجائش ہوگی، اور اگر اپنے لئے اور اہل وعیال کے لئے ذخیرہ کرنے کی غرض سے کمائے تو اس کی بھی گنجائش ہوگی (۳)، کیونکہ صحیح حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ كان يحبس لأهله قوت سنتهم**" (۴) (نبی ﷺ اپنے گھر والوں کے لئے ایک سال کی خوراک روک کر رکھتے تھے) اور کبھی کمانا مستحب ہوتا ہے، اور یہ وہ کمانا ہے جو اقل کفایت سے زیادہ ہوتا کہ اس کے ذریعہ کسی فقیر کی غمخواری کر سکے، یا اس کے ذریعہ کسی رشتہ دار کے ساتھ صلہ رحمی کر سکے (۵)۔

مال وجاہ، خوشحالی، ناز ونعمت کی زندگی بسر کرنے اور اہل وعیال پر توسع کے لئے، دین، عزت، مروت کی سلامتی اور ذمہ کے بری ہونے کے ساتھ کسب حلال مباح ہے، کیونکہ اس صورت میں کوئی خرابی نہیں ہے (۶)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۸، الکسب لمحمد بن الحسن ص ۵۷، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۴۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۲۷۸۔
(۲) حدیث: "كفى بالمرء إثما أن يحبس......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۲) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۹، الکسب ص ۵۸۔
(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يحبس لأهله قوت سنتهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۲) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔
(۵) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۹، الکسب ص ۶۰، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۴۲۔
(۶) مطالب أولی النہی ۶/ ۳۴۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۱۷۸، الفتاوی

ایک دوسرے پر فخر کرنے اور ایک دوسرے سے بڑھنے کی غرض سے کمانا (اگر چہ حلال ذریعہ سے ہو) حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، اور حنابلہ نے اس کی حرمت کی صراحت کی ہے، کیونکہ اس میں تکبر ہے جو انسان کے لئے دنیا وآخرت کی ہلاکت کا سبب ہے[(۱)]۔

کمائی کے آداب:

۶- ابو اللیث سمرقندی نے کہا ہے: جو شخص یہ چاہتا ہے کہ اس کی کمائی پاک ہو تو اس پر لازم ہے کہ پانچ چیزوں کی حفاظت کرے۔

اول: کمائی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے فرائض میں سے کسی فرض میں تاخیر نہ کرے، اور نہ اس میں کمی کرے۔

دوم: کمائی کی وجہ سے اللہ کی کسی مخلوق کو تکلیف نہ پہنچائے۔

سوم: اپنی کمائی سے اپنی اور اپنے اہل وعیال کی پاکدامنی کا ارادہ رکھے اور اس کے ذریعہ جمع کرنے اور زیادتی کا ارادہ نہ کرے۔

چہارم: کمائی میں اپنے نفس کو بہت زیادہ نہ تھکائے۔

پنجم: اپنی روزی کو کمائی سے نہ سمجھے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے روزی سمجھے اور کمائی کو سبب جانے[(۲)]۔

اسی طرح ہر کمانے والے مسلمان پر کمائی کا علم حاصل کرنا واجب ہے اور یہ ان عقود کے احکام کو جاننے کے لئے ہے جن سے کمانے والا الگ نہیں ہوسکتا ہے، اور یہ بیع، ربا، سلم، اجارہ، شرکت اور مضاربت کے معاملات ہیں، اور جب ان عقود کا علم حاصل ہوجائے گا تو کمانے والا معاملات کو فاسد کرنے والی چیزوں سے واقف ہوگا اور ان سے بچے گا[(۳)]۔

= الہندیہ ۳۴۹/۵، الکسب ص ۶۰۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳۴۹/۵، مطالب أولی النہی ۳۴۲/۶۔

(۲) تنبیہ الغافلین ۵۰۰/۲، ۵۰۱۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۶۲/۲۔

کمائی اور عبادت کے لئے فارغ ہونے کے درمیان افضلیت:

۷- فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ انسان کے لئے جو چیزیں ضروری ہیں ان کو حاصل کرنے کے بعد کمائی میں مشغول ہونا افضل ہے یا عبادت کے لئے اپنے آپ کو فارغ کر لینا۔

اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کمائی جس سے تفاخر مقصود نہ ہو، بلکہ بھائیوں کی صلہ رحمی اور لوگوں سے بے نیاز ہونے کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت تک پہنچنا مقصود ہو، تو یہ نماز، روزہ اور حج جیسی عبادت کے لئے فارغ ہونے سے افضل ہے[(۱)]، اس لئے کہ کمائی کا نفع زیادہ عام ہے، کاشتکار جو کماتا ہے اس کی منفعت عام طور پر جماعت تک پہنچتی ہے، اور جو آدمی عبادت میں مشغول رہتا ہے وہ صرف اپنی ذات کو نفع پہنچاتا ہے، اس لئے کہ عمل کے ذریعہ اپنے لئے نجات حاصل ہوگی، وہ اپنے جسم کے لئے ثواب حاصل کرتا ہے، اور جو چیز زیادہ عام ہوتی ہے وہ افضل ہوتی ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "خیر الناس أنفعھم للناس"[(۲)] (لوگوں میں سے بہتر وہ ہے جو لوگوں کے لئے زیادہ نفع بخش ہو)، اور اسی وجہ سے طلب علم میں مشغول رہنا عبادت کے لئے یکسو ہونے سے افضل ہے، کیونکہ اس کی منفعت زیادہ عام ہے، اور اسی وجہ سے عدل کے ساتھ حکومت وسلطنت کرنا عبادت کے لئے یکسو ہونے سے افضل ہے، جیسا کہ اسے خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اختیار کیا، اس لئے کہ اس کا نفع زیادہ عام ہے، اور اسی معنی کی طرف نبی علیہ السلام

(۱) الکسب ص ۴۸، المبسوط ۲۵۱/۳۰، الآداب الشرعیہ ۲۸۰/۳، مطالب أولی النہی ۳۴۱/۶، المدخل لابن الحاج ۲۹۹/۴، ۳۰۰۔

(۲) حدیث: "خیر الناس أنفعھم للناس" کی روایت قضاعی نے مسند الشہاب (۲۲۳/۲) میں حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور اسے سخاوی نے المقاصد الحسنہ ص ۳۲۵ میں قوی قرار دیا ہے۔

نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے: "العبادة عشرة أجزاء" (عبادت کے دس اجزاء ہیں) اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "الجهاد عشرة أجزاء تسعة منها في طلب الحلال"[1] (جہاد کے دس اجزاء ہیں ان میں سے نو طلب حلال میں ہیں)، یعنی اپنے عیال پر خرچ کرنے کے لئے حلال روزی تلاش کرنا، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کمانے کے ذریعہ جہاد، حج، صدقہ، والدین کی فرمانبرداری، صلہ رحمی، رشتہ داروں اور اجنبی لوگوں کے ساتھ احسان جیسی نیکیوں کی ادائیگی پر قادر ہوتا ہے، اور عبادت کے لئے یکسوئی میں صرف بعض اقسام کی ادائیگی ممکن ہوتی ہے جیسے نماز اور روزہ[2]۔

اصح قول کے مطابق حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ عبادت کے لئے یکسو ہونا افضل ہے، اس لئے کہ حضرات انبیاء اور رسل علیہم السلام عام اوقات میں کمائی میں مشغول نہیں ہوئے، اور کسی شخص سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ ان حضرات کا اپنی زندگی میں عبادت میں مشغول رہنا ان کے کمانے میں مشغول رہنے سے زیادہ تھا، اور یہ بات معلوم ہے کہ یہ حضرات اپنی ذات کے لئے بلند درجات اختیار کرتے تھے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ دین کے بلند راستے پیغمبروں کے راستے ہیں، اور اسی طرح سے لوگوں کی عادت یہ ہے کہ جب انہیں کوئی معاملہ درپیش ہوتا ہے جسے وہ حضرات اپنے نفس کی طرف سے دور کرنے کے محتاج ہوتے ہیں تو وہ عبادت میں مشغول ہوتے ہیں نہ کہ کمائی میں، اور لوگ عبادت کرنے والوں کا تقرب تلاش کرتے ہیں نہ کہ کمانے والوں کا[3]۔

(۱) حديث: "العبادة عشرة أجزاء" اور حديث: "الجهاد عشرة أجزاء......" دونوں کو سرخسی نے المبسوط (۳۰/ ۲۵۲) میں ذکر کیا ہے اور ہم نے اپنے پاس موجود مراجع حدیث میں انہیں نہیں پایا۔

(۲) الکسب ص ۴۸، ۴۹، المبسوط ۳۰/ ۲۵۱، ۲۵۲۔

(۳) الکسب ص ۴۸، ۴۹، المبسوط للسرخسی ۳۰/ ۲۵۱، ۲۵۲۔

غنی اور فقر کے مابین افضلیت:

۸ - فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مالداری افضل ہے یا فقر، جبکہ اس پر ان کا اتفاق ہے کہ وہ فقر جس میں وہ محتاج ہو جائے مکروہ ہے، اور وہ غنی جو تکبر میں ڈال دے مذموم ہے، پس ایک قوم کا مذہب مالداری کو فقر پر فضیلت دینے کا ہے، اس لئے کہ مالدار قادر ہوتا ہے اور فقیر عاجز ہوتا ہے اور قادر ہونا عاجز ہونے سے افضل ہے، الماوردی نے کہا کہ یہ اس شخص کا مذہب ہے جس پر عقل کی محبت غالب ہے اور دوسرے حضرات کا مذہب فقر کو مالداری پر فضیلت دینے کا ہے، اس لئے کہ فقیر دنیا کو چھوڑنے والا اور مالدار اس میں مبتلا ہونے والا ہوتا ہے، اور دنیا کو چھوڑنا اس میں مبتلا ہونے سے افضل ہے۔

الماوردی نے کہا کہ یہ اس شخص کا مذہب ہے جس پر سلامتی کی محبت غالب ہو[1]۔

اور حنفیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ فقر کی صفت اعلی ہے[2]۔

دیگر حضرات کا مذہب یہ ہے کہ دونوں امروں کے درمیان متوسط کو افضلیت حاصل ہوگی جس کی صورت یہ ہے کہ وہ فقر کی حد سے نکل کر مالداری کے ادنیٰ درجہ میں داخل ہو جائے تاکہ وہ دونوں امر کی فضیلت تک پہنچ سکے اور دونوں حالت کی مذمت سے محفوظ رہ سکے، الماوردی نے کہا ہے کہ یہ اس شخص کا مذہب ہے جو اعتدال کو فضیلت دینے کا قائل ہے اور یہ کہ بہتر امور درمیانی ہوتے ہیں[3]۔

(۱) أدب الدنیا والدین للماوردی / ۳۵۱، ۳۵۲ تحقیق محمد السواس طبع دار ابن کثیر۔

(۲) الکسب ص ۵۰، المبسوط ۳۰/ ۲۵۲۔

(۳) أدب الدنیا والدین للماوردی / ۳۵۲۔

روزی کمانے اور توکل کے درمیان تطبیق:

۹ - مبسوط میں ہے کہ اہل سنت و الجماعت میں سے جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ضرورت کے بقدر کمانا فرض ہے [۱]۔

انسان کا بقدر کفاف کمانے سے کوتاہی کرنا (جیسا کہ ماوردی نے کہا) تین طریقوں پر ہوتا ہے، کبھی سستی کی وجہ سے ہوتا ہے، کبھی توکل کی وجہ سے اور کبھی زہدو قناعت کی وجہ سے ہے۔

تو اگر اس کی کوتاہی سستی کی وجہ سے ہو تو وہ نشاط کی کثرت اور خوشحالی سے محروم ہوگا اور وہ بوجھ بن کر یا بد بخت اور ضائع ہو کر رہے گا۔

اگر اس کی کوتاہی توکل کی وجہ سے ہو تو یہ عاجزی ہے جس کے ذریعہ اس نے اپنی ذات کو معذور بنالیا ہے، اور دور اندیشی کو چھوڑنا ہے جس نے اس کے نام کو بدل دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے حیلوں کو ختم ہونے اور اپنے آپ کو معذور کرنے کے بعد معاملہ کو قضا کے سپرد کرنے کے وقت توکل کا حکم دیا ہے [۲]، چنانچہ حضرت سفیان نے حضرت ایوب سے اور انہوں نے ابو قلابہؓ سے روایت کی ہے: أن رسول الله ﷺ کان یرافق بین أصحابه رفقاء، فجاءت رفقة یهرفون [۳] برجل یقولون: ما رأینا مثل فلان، إن نزلنا فصلاة و إن رکبنا فقراءة، ولا یفطر، فقال رسول الله ﷺ: "من کان یرحل له، ومن کان یعمل له؟ و ذکر أشیاء فقالوا: نحن، فقال: کلکم خیر منه" [۴] (رسول پاک ﷺ اپنے اصحاب کے درمیان چل رہے تھے، ایک جماعت آئی جو ایک شخص کی بہت زیادہ تعریف کر رہی تھی، وہ کہہ رہے تھے: ہم لوگوں نے اس جیسا کسی شخص کو نہیں دیکھا اگر ہم اترتے ہیں تو وہ نماز پڑھنے لگتا ہے اور جب ہم سوار ہوتے ہیں تو وہ قرآن کریم کی تلاوت میں مشغول ہو جاتا ہے اور افطار نہیں کرتا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کون شخص اس کے لئے سواری تیار کرتا ہے اور کون اس کے لئے کام کرتا ہے، اور آپ ﷺ نے چند چیزوں کا تذکرہ فرمایا، تو ان حضرات نے عرض کیا ہم لوگ اسے انجام دیتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم سب لوگ اس سے بہتر ہو)۔

مبسوط میں ہے کہ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کمانا توکل علی اللہ کے منافی ہے یا اس سے کم درجہ ہے، اور ہمیں توکل کا حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَعَلَى اللّٰهِ فَتَوَكَّلُوْا إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" [۱] (اور اللہ ہی پر بھروسہ رکھو اگر تم ایمان رکھتے ہو)، اور جس سے توکل کی نفی ہوتی ہو جس کا کہ حکم دیا گیا ہے، وہ حرام ہوگا، اور اس کی دلیل کہ یہ توکل کے منافی ہے، رسول پاک ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "لو أنکم کنتم توکلون علی الله حق توکله لرزقکم کما یرزق الطیر تغدو خماصا و تروح بطانا" [۲] (اگر تم اللہ تعالیٰ پر توکل کرو جیسا کہ اس کے توکل کا حق ہے وہ تمہیں روزی دے گا جیسا کہ وہ پرندے کو روزی دیتا ہے، پرندے صبح کو بھوکے نکلتے ہیں اور شام کو آسودہ ہو کر لوٹتے ہیں)، اور یہ قول مردود ہے [۳]۔

---

(۱) الکسب ص ۴۴، المبسوط ۳۰/ ۲۵۰۔

(۲) أدب الدنیا والدین للماوردی ص ۳۴۴، ۳۴۵ طبع دار ابن کثیر۔

(۳) یعنی لوگ اس کی تعریف کر رہے تھے اور تعریف میں مبالغہ کر رہے تھے۔

(۴) حدیث ابی قلابہ: "أن رسول الله ﷺ کان یرافق بین أصحابه......" کی روایت حضرت سعید ابن منصور نے اپنی سنن (۲/ ۳۵۶) میں مرسلاً کی ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۲۳۔

(۲) حدیث: "لو أنکم کنتم توکلون علی الله حق توکله......" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۷۳) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) المبسوط ۳۰/ ۲۴۷، نیز دیکھئے: الکسب ص ۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کمائی کی قسمیں:

۱۰- انسان کے لئے دولت کی ضرورت لازم ہے، کوئی انسان اس سے خالی نہیں ہوسکتا، پس جب دولت نہ ہو جو اس کی ذات کو باقی رکھنے کا ذریعہ ہے تو اس کی زندگی باقی نہیں رہے گی، اور نہ اس کی دنیا درست ہوگی، اور جب اس میں سے کوئی چیز اس پر دشوار ہو، تو دولت جس قدر کم ہوگی اسے اپنے نفس میں کمزوری اور اپنی دنیا میں خلل لاحق ہوگا، اس لئے کہ جو چیز دوسرے کے ذریعہ قائم ہو وہ اس کے مکمل ہونے سے مکمل ہوتی ہے، اور اس میں خلل واقع ہونے سے اس میں کمی پیدا ہوتی ہے، اور جب دولت تمام لوگوں کی ضرورت کے لئے مطلوب ہے تو بغیر طلب کے اس کا حصول دشوار ہے (۱)۔

پھر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کی ضرورت کو پوری کرنے اور انہیں ان کے منافع تک پہنچانے کے دو ذرائع مقرر کئے ہیں اور یہ مادہ اور کسب ہیں۔

مادہ اپنی ذات کے اعتبار سے ترقی کرنے والے اصول کے اختیار کرنے سے ہوتا ہے۔

اور کمائی مادہ تک پہنچانے والے افعال، اور ضرورت تک پہنچانے والے تصرف کے ذریعہ ہوتی ہے، اور یہ دو طریقوں سے ہوتا ہے، ان میں سے ایک تجارت میں کوشش کرنا اور دوسرا صنعت میں تصرف کرنا، اور یہ دونوں طریقے مادہ کے دونوں طریقوں کی فرع ہیں، پس مالوف مادہ کے اسباب کمائی کی مشہور جہات چار ہیں، کاشتکاری کی آمدنی، جانوروں کی پیداوار، تجارت کا نفع اور صنعت کی کمائی (۲)۔

(۱) أدب الدنیا والدین للماوردی ص ۳۳۳، ۳۳۴۔

(۲) أدب الدنیا والدین للماوردی ص ۳۳۵، ۳۳۶، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۳/ ۲۸۱۔

ذرائع آمدنی کے مختلف اقسام کے مابین افضلیت:

۱۱- سرخسی نے کہا کہ ذرائع آمدنی چار ہیں: اجارہ، تجارت، کاشتکاری اور صنعت وحرفت اور یہ سب مباح ہونے میں برابر ہیں (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کمائی کے اقسام میں افضل جہاد ہے، اس لئے کہ اس میں یہ چیزیں جمع ہیں کمائی کا حصول، دین کی سربلندی اور اللہ کے دشمن کو مغلوب کرنا (۲)۔

پھر تجارت اور زراعت کے درمیان فضیلت دینے میں مشائخ حنفیہ کا اختلاف ہے، اکثر حضرات کا مذہب یہ ہے کہ کاشتکاری تجارت سے افضل ہے، اس لئے کہ اس کا نفع زیادہ عام ہے، کاشتکاری کے عمل کے ذریعہ وہ چیز حاصل ہوتی ہے جو انسان کی پشت کو درست رکھتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی طاعت پر اسے قوت پہنچاتی ہے، اور تجارت کے ذریعہ یہ چیز حاصل نہیں ہوتی ہے مگر مال میں اضافہ ہوتا ہے، اور نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے "**خير الناس أنفعهم للناس**" (۳) (لوگوں میں بہتر وہ ہے جو انسانوں کے لئے سب سے زیادہ نفع بخش ہو)، اور اس چیز میں مشغول ہونا جس کا نفع عام ہو افضل ہے، اور اس لئے کہ کاشتکاری میں صدقہ زیادہ ظاہر ہے، اور یہ ضروری ہے کہ کاشتکار جو کماتا ہے اس سے وہ انسان، جانوروں اور پرندوں کو پہنچتا ہے اور یہ سب اس کے لئے صدقہ ہے (۴)، نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے "**مامن مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير، أو إنسان أو بهيمة إلاكان له به**

(۱) المبسوط ۳۰/ ۲۵۸، ۲۵۹، الکسب/ ۶۳۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۷۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۹۔

(۳) حدیث: "خير الناس أنفعهم للناس" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۴) الکسب ص ۶۴، ۶۵، المبسوط ۳۰/ ۲۵۹، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۸۔

صدقة"[۱] (جب کوئی مسلمان درخت لگا تا ہے یا کھیتی کرتا ہے پھر اس سے پرندے یا انسان یا جانور کھاتے ہیں تو یہ اس کے لئے صدقہ ہوتا ہے)۔

ان میں سے بعض حضرات نے کہا ہے کہ تجارت کاشتکاری سے افضل ہے[۲]۔

صنعت وحرفت کا درجہ جہاد، کاشتکاری اور تجارت کے بعد ہے[۳]۔

الماوردی نے کہا ہے کہ ذرائع آمدنی کے اصول زراعت، تجارت اور صنعت ہیں، اور ان میں سے کون زیادہ پاکیزہ ہے اس کے بارے میں لوگوں کے تین مذاہب ہیں، ان میں راجح امام شافعی کا مذہب ہے کہ تجارت زیادہ پاکیزہ ہے، الماوردی نے کہا ہے: میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ کاشتکاری زیادہ پاکیزہ ہے، اس لئے کہ یہ توکل کے زیادہ قریب ہے۔

نووی نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده ۔ و إن نبي الله داؤد عليه السلام كان يأكل من عمل يده**"[۴] (کوئی شخص کبھی بھی اپنے ہاتھ کی کمائی سے زیادہ پاکیزہ کھانا نہیں کھاتا ہے اور اللہ کے نبی حضرت داؤدؑ اپنے ہاتھ کی کمائی سے کھاتے تھے)، یہ کاشتکاری اور صنعت کو ترجیح دینے کے سلسلہ میں صریح ہے، اس لئے کہ یہ دونوں اس کے ہاتھ کے عمل میں سے ہیں لیکن کاشتکاری ان دونوں میں افضل ہے، اس لئے کہ اس کا نفع آدمی وغیرہ کے لئے عام ہے اور اس کی ضرورت عام ہے[۱]۔

(۱) حدیث: "ما من مسلم يغرس غرسا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳) اور مسلم (۱۱۸۹/۳) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳۴۹/۵، المبسوط ۲۵۹/۳۰، الکسب ص ۶۴۔

(۳) الاختیار ۱۷۱/۴، الفتاوی الہندیہ ۳۴۹/۵۔

(۴) حدیث: "ما أكل أحد طعاما قط خيرا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۰۳/۴) نے حضرت مقدام بن معدیکربؓ سے کی ہے۔

کمانے پر قادر شخص کے لئے سوال کرنا:

۱۲ - اصل یہ ہے کہ مال اور دنیوی منفعت کا مانگنا ایسے شخص کے لئے جس کا ان دونوں میں سوال کا کوئی حق نہ ہو حرام ہے[۲]، اس لئے کہ یہ تین حرام چیزوں سے خالی نہیں ہوگا۔

اول: شکوہ کا اظہار کرنا۔

دوم: اپنے نفس کو ذلیل کرنا، اور مسلمان کے لئے مناسب نہیں ہے کہ اپنے نفس کو ذلیل کرے۔

سوم: جس سے سوال کیا گیا اس کو عموماً تکلیف پہنچانا۔

سوال صرف ضرورت کی حالت میں مباح ہے اور اس اہم حاجت کی حالت میں جو ضرورت سے قریب ہو[۳]۔

اگر ضرورت مند شخص ایسا ہو جو کمانے پر قدرت رکھتا ہو تو اس پر کمانا لازم ہوگا، اور اس کے لئے سوال کرنا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ سے مروی ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "**من سأل وهو غني عن المسألة يحشر يوم القيامة و هي خموش في وجهه**"[۴] (جو شخص اس حالت میں سوال کرے کہ وہ مانگنے سے بے نیاز ہو تو وہ قیامت کے دن اس حال میں پیش کیا جائے گا کہ یہ سوال اس کے چہرہ پر زخم کی صورت میں ہوگا)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲۸۱/۳۔

(۲) بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیہ ۲۲۵/۳ طبع الحلبی، إحیاء علوم الدین ۲۱۰/۴ طبع مطبعۃ الاستقامہ، مختصر منہاج القاصدین لابن قدامہ ص ۳۲۲۔

(۳) مختصر منہاج القاصدین ص ۳۲۲، إحیاء علوم الدین ۲۱۱/۴، ۲۱۲۔

(۴) حدیث: "من سأل وهو غني عن المسألة......" کی روایت منذری نے الترغیب والترہیب (۶۲۴/۱) میں کی ہے، اور کہا کہ اسے طبرانی نے الاوسط میں ایسی اسناد سے روایت کیا ہے جس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مروی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عدی بن الخیار نے کہا ہے: مجھے دو شخصوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حجۃ الوداع کے موقع پر نبی ﷺ کی خدمت میں آئے، اس وقت آپ ﷺ صدقہ تقسیم فرما رہے تھے، ان دونوں نے آپ ﷺ سے اس کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے ہماری طرف نگاہ اٹھائی اور اسے جھکا لیا، تو ہم دونوں کو طاقت ور دیکھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن شئتما أعطيتكما ولا حظّ فيها لغني ولا لقوى مكتسب"[1] (اگر تم دونوں چاہو تو تمہیں عطا کر دوں حالانکہ اس میں کسی مالدار اور کسی طاقت ور کمانے والے کا حصہ نہیں ہے)، اس کا معنی یہ ہے کہ ان دونوں کو سوال کا حق نہیں ہے، اور جناب نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوىّ"[2] (صدقہ کسی مالدار اور نہ ہی کسی تندرست انسان کے لئے حلال ہے)، یعنی اس شخص کے لئے سوال حلال نہیں ہے جو طاقت ور اور کمانے پر قدرت رکھتا ہو، لیکن اگر وہ سوال کرے اور اسے دیدیا جائے تو اس کے لئے کھانا حلال ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "إن شئتما أعطيتكما" (اگر تم دونوں چاہو تو تمہیں عطا کروں)، اگر کھانا حلال نہیں ہوتا تو آپ ﷺ ان دونوں سے یہ نہیں فرماتے۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ"[3]۔ (صدقات (واجبہ) تو صرف غریبوں کا حق ہے)، اور کمانے پر قدرت رکھنے والا شخص فقیر ہے[1]، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ زکوۃ نہ تو کسی مالدار کے لئے حلال ہے، اور نہ طاقت ور کے لئے جو کمانے پر قادر ہو[2]۔

نووی نے کہا ہے: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بلا ضرورت سوال کرنا ممنوع ہے، اور کمانے پر قدرت رکھنے والے شخص کے بارے میں دو قول ہیں، ان میں اصح یہ ہے کہ یہ حرام ہے، اور دوم یہ ہے کہ حلال ہے، بشرطیکہ وہ اپنے کو ذلیل نہ کرے، اور نہ مانگنے میں اصرار کرے اور نہ جس سے سوال کرے اس کو تکلیف پہنچائے ورنہ بالاتفاق حرام ہوگا[3]۔

اگر ضرورت مند کمانے سے عاجز ہو، لیکن وہ اس پر قادر ہو کہ گھر سے نکلے، اور دروازوں کا چکر لگائے اور سوال کرے، تو اس پر یہ فرض ہوگا، اور اگر وہ ایسا نہ کرے یہاں تک کہ ہلاک ہو جائے، تو وہ اہل علم کے نزدیک گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال دیا، اس لئے کہ اس حالت میں سوال کرنے سے وہ چیزیں حاصل ہو جائیں گی جن سے وہ اپنے آپ کو باقی رکھ سکتا ہے، جیسے کمائی، اور اس حالت میں سوال ذلت نہیں ہے، چنانچہ اللہ تعالی نے حضرت موسی علیہ السلام اور ان کے ساتھی کے بارے میں خبر دی ہے کہ وہ دونوں ایک گاؤں کے پاس آئے اور اس کے رہنے والوں سے ضیافت کا مطالبہ کیا[4]۔

بعض صوفیاء نے کہا ہے: اس کے لئے سوال کرنا رخصت کے طور پر مباح ہے لہذا اگر وہ اسے چھوڑ دے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو وہ

---

(۱) حدیث: عبید اللہ بن عدی بن الخیار: "أن رجلين أخبراه......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۸۵) نے کی ہے، اور ابن عبد الہادی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۲/ ۴۰۱) میں ہے۔

(۲) حدیث: "لا تحل الصدقة لغني......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۳) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

---

(۱) الکسب ص ۹۰، ۹۱۔

(۲) بریقۃ محمودیہ ۳/ ۲۶۶۔

(۳) مرجع سابق۔

(۴) الکسب ص ۹۱، الاختیار ۴/ ۱۷۵، ۱۷۶۔

گنہ گار نہیں ہوگا، کیونکہ وہ عزیمت کو اختیار کرنے والا ہے [۱]۔

جس شخص کو بہت زیادہ بھوک لگ جائے یہاں تک کہ وہ روزی کمانے سے عاجز ہوجائے تو ہر اس شخص پر جسے اس کا علم ہو فرض ہوگا کہ اسے ہلاکت سے بچانے کے لئے کھانا کھلائے، یا اسے ایسے شخص کی طرف رہنمائی کرے جو اسے کھانا کھلائے، پھر اگر وہ لوگ اس سے باز رہیں یہاں تک کہ وہ مرجائے تو وہ سب گناہ میں شریک ہوں گے، جناب نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ما آمن بی من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم به**" [۲] (وہ شخص میرے اوپر ایمان لانے والا نہیں ہوگا جو آسودہ ہوکر رات گزارے حالانکہ اس کے بغل میں اس کا پڑوسی بھوکا ہو اور وہ اسے جانتا ہو)۔

اور اگر اسے کوئی شخص کھانا کھلا دے تو باقی لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا [۳]۔

کمانے سے عاجز رشتہ دار کا نفقہ:

۱۳ - فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ جو فقیر کمانے پر قدرت رکھتا ہے اس کا نفقہ اس شخص پر واجب ہوگا یا نہیں جس پر اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ فقیر کا نفقہ واجب نہیں ہوگا مگر جبکہ وہ حقیقتاً یا حکماً کمانے سے عاجز ہو، اور حنفیہ نے والدین کے بارے میں اختلاف کیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر وہ دونوں فقیر ہوں تو ان دونوں کے

(۱) الکسب ص ۹۱۔

(۲) حدیث: "ما آمن بي من بات شبعان......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱/ ۲۳۲) میں حضرت انس ابن مالکؓ سے کی ہے، اور اسے ہیثمی نے المجمع (۸/ ۱۶۸) میں نقل کیا ہے، اور کہا: طبرانی اور بزار نے اس کی روایت کی ہے اور بزار کی اسناد حسن ہے۔

(۳) الاختیار ۴/ ۱۷۵۔

لئے نفقہ واجب ہوگا اگرچہ وہ دونوں کمانے پر قادر ہوں، اس لئے کہ ان کو کمانے سے ضرر ہوگا اور لڑکا ان دونوں سے ضرر کو دور کرنے پر مامور ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر فقیر رشتہ دار کمانے پر قادر ہو تو اس میں چند اقوال ہیں، ان میں اظہر جیسا کہ نووی نے کہا ہے یہ ہے کہ اصل کے لئے واجب ہوگا فرع کے لئے نہیں [۱]۔

تفصیل اصطلاح "نفقۃ" میں ہے۔

مفلس کو کمانے پر مجبور کرنا:

۱۴ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے، کہ مفلس کے ذمہ بٹوارہ کے بعد یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنے اوپر واجب قرض کی ادائیگی کے لئے کمائے یا اپنے آپ کو مزدوری پر لگائے، اگرچہ اس پر قادر ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ" [۲] (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔ اسے مہلت دینے کا حکم دیا کمانے کا حکم نہیں دیا، اور حضرت ابوسعید الخدریؓ نے روایت کی ہے: رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ایک شخص کو پھلوں کی خریداری میں نقصان ہوگیا، اور اس پر بہت زیادہ قرض ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**تصدقوا عليه**" **فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلک وفاء دينه، فقال رسول الله** ﷺ **لغرمائه: خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلک**" [۳] (اسے صدقہ دو،

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۶۴، الدسوقی ۲/ ۵۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۸، کشاف القناع ۵/ ۴۸۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۳) حدیث: ابی سعید: "أن رجلا أصيب في عهد رسول الله ﷺ ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۱) نے کی ہے۔

تو لوگوں نے صدقہ دیا اور وہ اس کے قرض کو ادا کرنے کے برابر نہیں ہوا، تو رسول اللہ علیہ السلام نے اس کے قرض خواہوں سے فرمایا کہ جو تم لوگوں نے پایا اسے لے لو اور تمہارے لئے اتنا ہی ہے)۔

اس لئے کہ یہ مال کو کمانا ہے، لہذا اسے اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے ہبہ اور صدقہ کا قبول کرنا، اور اسی طرح عورت کو شادی کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا تا کہ مہر حاصل کرے[1]۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر دین اس کی نافرمانی کے سبب سے واجب ہوا ہو (مثلاً دوسرے کے مال کو جان بوجھ کر ضائع کر دینا) تو اس پر کمانا واجب ہوگا اور اسے اس کا حکم دیا جائے گا۔ اگر چہ اپنی ذات کو مزدوری پر لگانا پڑے، اس لئے کہ اس سے توبہ کرنا واجب ہے اور حقوق العباد میں توبہ کرنا موقوف رہے گا اس پر کہ وہ لوگوں کے حقوق واپس کر دے[2]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کو کمانے پر مجبور کیا جائے گا اور یہی حضرت عمر بن عبد العزیز، سوار العنبری اور اسحاق کا قول ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے سرق کو اس کے قرض کی وجہ سے فروخت کر دیا تھا، اور سرق ایک آدمی تھا، جو مدینہ میں داخل ہوا اور بتایا کہ اس کے پیچھے باہر مال ہے، تو لوگوں نے اسے قرض دیا اور اس پر بہت زیادہ قرض ہو گیا اور اس کے پیچھے مال نہیں تھا، تو آپ علیہ السلام نے اس کا نام سرق رکھا اور اسے چار اونٹوں کے عوض فروخت کر دیا[3]، اور آزاد شخص فروخت نہیں کیا جاتا ہے، تو ثابت ہوا کہ آپ علیہ السلام نے اس کے منافع فروخت کر دیئے، اور اس لئے بھی کہ منافع عقد کے صحیح ہونے میں اعیان کے قائم مقام ہوتے ہیں، منافع کی وجہ سے زکوۃ کا لینا حرام ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ مالداری ثابت ہو جاتی ہے تو اسی طرح سے اس کے ذریعہ دین کی ادائیگی کی جائے گی اور اس لئے کہ اجارہ عقد معاوضہ ہے، لہذا اس پر اس کو مجبور کرنا جائز ہوگا جیسے اس کے مال کو اس کے ذریعہ دین کی ادائیگی کے لئے فروخت کرنا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: کمانے پر اسی شخص کو مجبور کیا جائے گا جس کے کمانے میں اس کے اور اس کے اہل وعیال کے نفقہ سے فاضل ہو[1]۔

مالکیہ میں سے لخمی کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ کاریگر ہو اور عقد دین میں اس پر کمانے کی شرط لگائی گئی ہو تو اسے کمانے پر مجبور کیا جائے گا[2]۔

بچہ کو کمانے کا مکلّف کرنا:

۱۵- اسلام میں یہ مستحب ہے کہ بچہ کو کمانے کا مکلّف نہ بنایا جائے اور اس کو بے نیاز رکھا جائے، چنانچہ امام مالک نے ابوسہیل بن مالک عن ابیہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمان بن عفانؓ کو تقریر کرتے ہوئے اور یہ کہتے ہوئے سنا: "**لا تكلفوا الأمة غير ذات الصنعة الكسب فإنكم متى كلفتموها ذلك كسبت بفرجها، ولا تكلفوا الصغير الكسب، فإنه إذا لم يجد سرق، وعفوا إذا أعفكم الله، و عليكم من المطاعم بما طاب منها**"[3] (جو باندی صنعت وحرفت والی نہ ہو اس کو کمانے کا

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۳، تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۹، معین الحکام / ۲۳۲، الشرح الصغیر ۳/ ۳۵۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۹، المغنی ۴/ ۴۹۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۹، ۳۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۴۔

(۳) حدیث: "بيع النبي ﷺ سرقا في دينه....." کی روایت حاکم (۲/ ۵۴) نے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) المغنی ۴/ ۴۹۵، ۴۹۶۔

(۲) الصاوی مع الشرح الصغیر ۳/ ۳۵۹، نیز دیکھئے: منح الجلیل ۳/ ۱۳۱، ۱۳۲۔

(۳) المنتقی شرح الموطأ للباجی ۷/ ۳۰۶، شرح الزرقانی علی موطأ الإمام مالک ۴/ ۳۹۶۔

مکلّف مت بناؤ، اس لئے کہ اگر تم اسے اس کا مکلّف بناؤ گے تو وہ اپنی شرمگاہ کے ذریعہ کمائے گی، اور بچے کو کمانے کا مکلّف مت بناؤ، اس لئے کہ جب وہ کمائی نہیں کر پائے گا تو چوری کرے گا، اور ناجائز وحرام چیزوں سے بچو جبکہ اللہ نے تمہیں بچایا ہے، اور تم پر لازم ہے کہ پاکیزہ کھانا کھاؤ)۔

ابوالولید الباجی نے حضرت عثمانؓ کے اثر پر اپنے حاشیہ کے ضمن میں کہا ہے: بچہ کو جب کمانے کا اور اس بات کا مکلّف بنایا جائے کہ وہ ٹیکس ادا کرے حالانکہ وہ اس کی طاقت نہیں رکھتا ہے، تو وہ بسا اوقات اپنے اوپر لازم ٹیکس سے چھٹکارا پانے کے لئے چوری کرنے پر مجبور ہوگا[(۱)]۔

ابن عبدالبر نے اثر مذکور پر اپنے حاشیہ میں کہا ہے: یہ کلام صحیح ہے جس کا معنی واضح ہے، سنت کے موافق ہے اور اس کی شرح میں گفتگو کرنا تکلف ہے[(۲)]۔

مسجد میں کمانا:

۱۶ – حنفیہ، شافعیہ، بعض مالکیہ اور حنابلہ میں سے ابن عقیل کی رائے یہ ہے کہ مسجد میں کاری گری مثلاً سلائی کے ذریعہ کمانا مکروہ ہے[(۳)] اور معمولی مقدار مکروہ نہیں ہے، جیسے اپنے کپڑے کو پیوند لگانا یا اپنے جوتے کو گانٹھنا[(۴)]۔

زرکشی نے نووی سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: جو شخص مسجد میں کسی علم کو نقل کرنے میں مشغول ہو یا اتفاقاً اس میں بیٹھ جائے اور کوئی کپڑا سی دے اور سلائی کے لئے جگہ نہ بنائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور روضۃ میں کہا ہے: اس میں ہمیشہ صنعت کا کام کرنا مکروہ ہے، لیکن جو شخص نماز یا اعتکاف کے لئے داخل ہوا اور وہ اپنا کپڑا سی لے تو مکروہ نہیں ہوگا[(۱)]۔

حنفیہ نے کراہت سے اس صورت کا استثناء کیا ہے جبکہ صنعت مسجد کی حفاظت کے لئے ہو، کمانے کے لئے نہ ہو[(۲)]، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے: درزی اگر مسجد میں سلائی کرے تو مکروہ ہوگا لیکن اگر وہ بچوں کو بھگانے اور مسجد کی حفاظت کے لئے بیٹھے تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں ہوگا[(۳)]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مسجد میں کسی صنعت کے ذریعہ کمانا حرام ہے، اس لئے کہ مسجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئی ہے، البتہ کتابت درست ہے اس لئے کہ کتابت تحصیل علم کی ایک قسم ہے[(۴)]۔

بعض مالکیہ نے کہا ہے: مساجد میں ایسے پیشہ کو اختیار کرنا ممنوع ہے جو افراد کی منفعت کے ساتھ خاص ہو جس سے کمایا جاتا ہے، لہٰذا مسجد کو تجارت کی جگہ نہیں بنایا جائے گا، اور اگر یہ مسلمانوں کے دینی کاموں کو شامل ہو جیسے مثاقفہ (اور یہ وہ کھیل ہے جو مہارت وحذاقت کے اظہار کے لئے ہوتا ہے)، اور آلات جہاد کو درست کرنا جس سے مسجد کی اہانت نہیں ہوتی ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے[(۵)]۔

مسجد میں خرید وفروخت کے ذریعہ کمانے کے سلسلہ میں مالکیہ اور اظہر قول کے مطابق شافعیہ اور بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ یہ

(۱) المنتقی ۷/ ۳۰۶۔
(۲) الاستذکار لابن عبدالبر ۲۷/ ۲۸۸۔
(۳) الحموی علی الأشباہ والنظائر ۲/ ۲۳۲ طبع پاکستان، الحطاب ۶/ ۱۳، إعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی ص ۳۲۵، تحفۃ الراکع والساجد لتقی الدین الجراعی الحنبلی ص ۲۰۹۔
(۴) إعلام الساجد ص ۳۲۵، ۳۲۶، تحفۃ الراکع والساجد ص ۲۰۹۔

(۱) إعلام الساجد ص ۳۲۵، ۳۲۶۔
(۲) الحموی علی الأشباہ ۲/ ۲۳۲۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱۰۔
(۴) مطالب أولی النہی ۱/ ۱۷۵۔
(۵) الحطاب ۶/ ۱۳۔

مکروہ ہے [۱]، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں ہے انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشادگرامی ہے: "إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتک وإذا رأيتم من ينشد فيه ضالة فقولوا: لارد الله عليک" [۲] (جب تم لوگ مسجد میں ایسے شخص کو دیکھو جو خرید وفروخت کر رہا ہو تو کہو: اللہ تمہاری تجارت میں نفع نہ دے، اور جب تم لوگ دیکھو کہ کوئی شخص کسی گمشدہ سامان کا اعلان کر رہا ہے تو کہو کہ اللہ اسے تمہارے پاس واپس نہ کرے)۔

جامع الذخیرہ میں ہے: امام مالک نے اسے جائز قرار دیا ہے کہ کسی آدمی سے اس کے کپڑے یا سامان کے بارے میں معاملہ طے کرے جسے پہلے دیکھ لیا گیا ہو، اور جزولی نے کہا ہے: مسجد میں فروخت کرنا اور خریدنا جائز نہیں ہے، اور اس صورت میں اختلاف ہے جبکہ سامان کو مسجد کے باہر دیکھے، تو کیا جائز ہوگا کہ مسجد میں بیع کا معاملہ کرے یا جائز نہیں ہوگا تو اس میں دو قول ہیں: یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ بغیر دلال کے معاملہ ہو، لیکن مسجد میں دلال کے ذریعہ فروخت کرنا بالاتفاق ممنوع ہے [۳]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ غیر معتکف کے لئے مسجد میں خرید وفروخت اور ہر عقد ممنوع ہے، اور معتکف کے لئے اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ تجارت کے لئے نہ ہو، بلکہ اس کی اور اس کے اہل وعیال کی ضرورت کے لئے سامان لائے بغیر ہو [۴]۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۱۴، إعلام الساجد ص ۳۲۴، ۳۲۵، تحفۃ الراکع والساجد ص ۲۰۸۔

(۲) حدیث: "إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۰۱) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۱۴۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۴۵، الحموی علی الأشباہ ۲/ ۲۳۳۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد میں خرید وفروخت حرام ہے اور یہ دونوں صحیح نہیں ہیں [۱]۔

ابن بطال نے کہا ہے: علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جو بیع مسجد میں منعقد ہوئی ہو اسے توڑنا جائز نہیں ہوگا [۲]۔

ایک قول میں شافعیہ کی رائے یہ ہے: مسجد میں خرید وفروخت مکروہ نہیں ہے بلکہ مباح ہے [۳]، اور زرکشی نے نقل کیا ہے کہ بعض اہل علم نے اس میں رخصت دی ہے [۴]۔

حرام کمائی اور اس کا مصرف:

۱۷- ہر مسلمان پر طلب حلال فرض ہے [۵]، اور اللہ تعالی نے پاکیزہ چیزوں میں سے کھانے کا حکم دیا ہے، چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالی کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ" [۶] (اے ایمان والو! پاک چیزوں میں سے جو ہم نے تمہیں دے رکھی ہیں کھاؤ)، اور حرام کی مذمت میں فرمایا: "وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ" [۷] (اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ)، اس کے علاوہ دیگر آیات ہیں [۸]۔

حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ولا يكسب عبد مالا من حرام، فينفق منه فيبارک له فيه، ولا يتصدق به فيقبل منه ولا يترک

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۱۷۵۔

(۲) تحفۃ الراکع والساجد ص ۲۰۸، مواہب الجلیل ۶/ ۱۴۔

(۳) إعلام الساجد ص ۳۲۵۔

(۴) إعلام الساجد ص ۳۲۴۔

(۵) مختصر منہاج القاصدین ص ۸۶، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۲/ ۹۰۔

(۶) سورۂ بقرہ/ ۱۷۲۔

(۷) سورۂ بقرہ/ ۱۸۸۔

(۸) مختصر منہاج القاصدین/ ۸۷۔

خلف ظهره إلا كان زاده إلى النار" [1]، (اور جب بندہ مال حرام کما کر اس میں سے خرچ کرتا ہے، تو اس میں اس کے لئے برکت نہیں ہوتی ہے اور اس میں سے صدقہ کرتا ہے تو اس کی طرف سے قبول نہیں کیا جاتا ہے اور اپنے پیچھے مال چھوڑتا ہے تو وہ اس کے لئے جہنم کا توشہ ہوتا ہے)، اور نبی علیہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا يربو لحم نبت من سحت إلا كانت النار أولى به"** [2] (وہ گوشت جو مال حرام سے پرورش پاتا ہے جہنم کی آگ اس کے لئے زیادہ بہتر ہے)۔

اور سارا حرام مال خبیث ہے، لیکن اس کا بعض دوسرے بعض سے زیادہ خبیث ہے، اس لئے کہ عقد فاسد کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال حرام ہے، لیکن وہ زبردستی غصب کردہ مال کے درجہ میں نہیں ہے، بلکہ غصب کردہ زیادہ خبیث ہے، کیونکہ اس میں دوسرے کو تکلیف پہنچانا اور کمانے کے سلسلہ میں شریعت کے طریقہ کو چھوڑ دینا ہے، اور عقود فاسدہ میں صرف بندگی کے طریقہ کو چھوڑنا ہے، اور اسی طرح کسی فقیر یا نیک انسان یا کسی یتیم سے بطور ظلم لیا ہوا مال اس مال سے زیادہ خبیث ہے جو کسی طاقت ور یا مالدار یا کسی فاسق سے لیا گیا ہو [3]۔

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۱۸۸ طبع المطبعۃ الأزہریہ، تنبیہ الغافلین ۲/ ۵۰۱۔
حدیث: "لا یکسب عبد مالا من حرام......" کی روایت احمد (۱/ ۳۸۷) نے کی ہے، اور اسے ہیثمی نے المجمع (۱/ ۵۳) میں نقل کیا ہے، اور کہا ہے: امام احمد نے اس کی روایت کی ہے اور اس کی اسناد میں بعض مستور الحال راوی ہیں، اور ان میں سے اکثر ثقہ ہیں۔

(۲) الزواجر ۱/ ۱۸۸۔
حدیث: "لا یربو لحم نبت......" کی روایت ترمذی (۲/ ۵۱۳) نے حضرت کعب بن عجرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) مختصر منہاج القاصدین ص ۸۷، ۸۸، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۲/ ۹۵ طبع الحلبی۔

حرام کمائی دوسرے کا مال شریعت کی اجازت کے بغیر لینا ہے، لہٰذا اس میں جوا، دھوکہ دینا، غصب کرنا، حقوق کا انکار کرنا اور وہ مال جسے اس کا مالک اپنی خوشی سے نہ دے یا جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہو اگرچہ اس کا مالک خوشی سے دے جیسے بدکاری کی اجرت، کاہن کی اجرت اور شرابوں اور خنزیروں کی قیمت وغیرہ داخل ہیں [1]۔

حرام کمائی میں واجب ہے کہ اگر مالکان کا علم ہو تو ان کو لوٹا کر اور اگر ان کا علم نہ ہو تو فقراء کو دے کر اپنے ذمہ کو فارغ کیا جائے اور اس مال حرام سے چھٹکارا حاصل کیا جائے [2]۔

نووی نے امام غزالی سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر اس کے پاس مال حرام ہو اور وہ توبہ کرنا اور اس سے بری الذمہ ہونا چاہے تو اگر اس کا مالک متعین ہو تو اس تک یا اس کے وکیل تک اسے پہنچانا واجب ہوگا، اور اگر وہ مر چکا ہو تو اسے اس کے وارث کو دینا واجب ہوگا اور اگر وہ مال ایسے مالک کا ہو جسے وہ نہیں جانتا اور اس کے جاننے سے مایوس ہو جائے تو مناسب یہ ہے کہ اسے مسلمانوں کی عام مصلحتوں میں صرف کردے، جیسے پل، مسافر خانے، مساجد مکہ کے راستوں کی درستگی اور اس جیسے کام جس میں مسلمان شریک ہوں، ورنہ اسے ایک یا چند فقراء پر صدقہ کردے، اور مناسب یہ ہے کہ قاضی اگر قابل اعتماد ہو تو وہ اس کو انجام دے، اور اگر وہ قابل اعتماد نہ ہو تو اس کے سپرد کرنا جائز نہیں ہوگا، اگر اسے اس کے حوالہ کردے تو حوالہ کرنے والا ضامن ہوگا، بلکہ مناسب یہ ہے کہ اہل شہر میں سے کسی ایسے شخص کو حکم بنادے جو دیندار عالم ہو، اس لئے کہ حکم بنانا اکیلے کرنے سے بہتر ہے، پھر اگر اس سے عاجز ہو تو اسے خود ہی انجام دے، اس لئے کہ

(۱) تفسیر القرطبی ۲/ ۳۱۷، نیز دیکھئے: الزواجر ۱/ ۱۸۷، ۱۸۸۔

(۲) منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۲/ ۲۲۱، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۳۹۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۷، کشاف القناع ۴/ ۱۱۵۔

مقصود اس جہت میں صرف کرنا ہے، اور اگر وہ اسے فقیر کو دے گا تو وہ فقیر کے لئے حرام نہیں ہوگا بلکہ اس کے لئے حلال اور پاک ہوگا، اور اگر وہ خود فقیر ہو تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اپنی ذات اور اپنے اہل وعیال پر خرچ کردے، اس لئے کہ جب اس کے گھر والے فقیر ہوں تو ان میں وصف موجود ہے، بلکہ وہ ان لوگوں میں زیادہ حقدار ہیں جن پر صدقہ کیا جائے، اور اس کے لئے جائز ہے کہ اس میں سے اپنی ضرورت کے بقدر لے لے، اس لئے کہ وہ بھی فقیر ہے۔

نووی نے امام غزالی کے مذکورہ قول کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے: اس مسئلہ میں غزالی نے جو بات کہی ہے اسے دیگر اصحاب نے ذکر کیا ہے، اور یہ اسی طرح سے ہے جیسا کہ ان حضرات نے کہا ہے، اور اسے غزالی نے ائمہ سلف میں سے حضرت ابوسفیانؓ وغیرہ اور اہل تقوی میں سے امام احمد بن حنبل اور حارث محاسبی وغیرہ سے بھی نقل کیا ہے، اس لئے کہ اس مال کو ضائع کرنا اور اسے سمندر میں پھینک دینا جائز نہیں ہے، تو صرف یہ صورت باقی رہ جاتی ہے کہ اسے مصالح مسلمین میں صرف کردیا جائے[1]۔

جو شخص کسی مال کا وارث ہو اور اسے یہ علم نہ ہو کہ اس کے مورث نے اسے کہاں سے حاصل کیا ہے، کیا حلال طریقہ سے یا حرام ذریعہ سے، اور کوئی علامت نہ ہو تو یہ بالاتفاق حلال ہوگا[2]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر آدمی مرجائے اور اس کی کمائی ناپاک ہو جیسے وہ انگور کا شیرہ فروخت کرنے یا ظلم یا رشوت لینے کے ذریعہ ہو تو اس کے ورثہ کے لئے بہتر یہ ہے کہ اسے اس کے مالکان کو واپس کردیں، اور اگر اس کے مالکان کا پتہ نہ چلے تو اسے صدقہ کردیں، اس لئے کہ ناپاک کمائی اس کے مالک کو لوٹانا ممکن نہ ہو تو

(۱) المجموع ۹/۳۵۱ نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۲/۱۲۷، ۱۳۳۔

(۲) المجموع ۹/۳۵۱، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۱/۱۲۹۔

اس کا مصرف صدقہ کرنا ہے[1]۔

بزازیہ میں ہے: اگر بعینہ مال حرام کا علم ہو تو وارث کے لئے اسے لینا حلال نہیں ہوگا، اور اگر بعینہ اس کا علم نہ ہو تو قضاءً لے سکتا ہے لیکن دیانۃً مالکان کی طرف سے نیت کرتے ہوئے صدقہ کردے گا[2]۔

شافعیہ کا مذہب ہے: جو شخص کسی مال کا وارث بنے اور اسے علم ہو کہ اس میں حرام ہے، اور اس کی مقدار میں اسے شک ہو تو وہ اجتہاد کے ذریعہ حرام مقدار کو نکال دے گا[3]۔

محاسبہ کرنے والا حاکم لوگوں کو حرام کمائی سے منع کرے گا، ماوردی نے کہا ہے کہ کہانت اور کھیل کود کے ذریعہ کمانے سے منع کرے گا، اور اس پر لینے اور دینے والے کو سزا دے گا[4]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حسبۃ'' (فقرہ ۳۴)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۴۷۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/۱۹۳۔

(۳) المجموع ۹/۳۵۱۔

(۴) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۵۸۔

کسر

تعریف:

۱- لغت میں کسر کا ایک معنی: اہل عرب کا قول: "کسر الشيء" ہے، جبکہ کسی چیز کو توڑ دے اور اس کے اجزاء کو علاحدہ علاحدہ کردے، اور حساب میں کسر ایک عدد کے اجزاء میں سے غیر مکمل جزء ہے جیسے آدھا اور پانچواں حصہ (۱)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، جرجانی نے کہا ہے: کسر سخت چیز کو کسی طاقتور آلہ کے ذریعہ علاحدہ کرنا ہے، اس طور پر کہ وہ آلہ اس چیز میں داخل نہ ہو (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قطع:

۱- "قطع"، جسم کے بعض اجزاء کو بعض سے علاحدہ کرنا ہے (۳)، اور اصطلاح میں ایک شئ کو دوسری شئ میں داخل کرکے علاحدہ کرنا ہے (۴)، لہذا کسر عام ہے، اور قطع خاص ہے۔

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) التعریفات۔
(۳) لسان العرب۔
(۴) التعریفات۔

ب- جرح:

۳- "جرح"، جرحہ جرحا سے ماخوذ ہے، یعنی ہتھیار کے ذریعہ اسے زخمی کردیا (۱)۔

یہ کسر سے خاص ہے۔

ج- شجہ:

۴- شجہ: خاص طور پر چہرہ اور سر کا زخم ہے (۲)، اور ان دونوں کے علاوہ جسم کے کسی حصہ میں نہیں ہوتا۔

یہ کسر سے خاص ہے۔

کسر سے متعلق احکام:

ہڈی کو توڑنے کا حکم:

۵- اس شخص کی ہڈی کو ظلم اور زیادتی کے طور پر توڑنا ممنوع ہے جس کا خون اسلام یا عقد ذمہ یا معاہدہ کی وجہ سے محفوظ ہو، جیسے اپنی ذات یا اپنے مال پر ظلم کرنا بالاجماع حرام ہے۔

انسان کی ہڈی کو توڑنے میں کیا چیز واجب ہوگی:

۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ دانت کو عمداً توڑنے میں قصاص واجب ہوگا جبکہ اس میں قصاص کی شرائط پائی جائیں، اور توڑی ہوئی مقدار پر زیادتی کرنے یا دانت کو اکھاڑنے یا اس کے مابقیہ کے سیاہ یا اس کے سرخ ہونے کا خطرہ نہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ" (۳) (اور ہم نے ان پر

(۱) لسان العرب۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) سورۂ مائدہ ر ۴۵۔

اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت)۔ اگر زیادتی کا خطرہ ہو تو قصاص نہیں ہوگا بلکہ اس میں تاوان واجب ہوگا۔ اس لئے کہ زیادتی کا اندیشہ قصاص سے مانع ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''ارش'' (فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

اس کے علاوہ ہڈیوں میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ہڈیوں کے توڑنے میں قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ ہڈیوں میں مماثلت (برابری) کا یقین نہیں ہے [1]،

دیکھئے: ''قصاص''۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اس میں جسم کے تمام زخموں کی طرح قصاص جاری ہوگا، سوائے اس کے جس کا خطرہ زیادہ ہو، جیسے سینے اور پیٹھ کی ہڈی، گردن اور ران کی ہڈیاں، اور جس میں قصاص جاری کرنے میں خطرہ نہ ہو تو اس میں قصاص ہوگا، جیسے ہاتھ کے دونوں گٹے دونوں کلائی، دونوں بازو، اور دونوں پنڈلیاں وغیرہ [2]۔

ہڈی کو توڑنے کی دیت:

۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہڈی کو توڑنے میں شرعاً کوئی تاوان مقرر نہیں ہے، اور اس میں صرف عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، اور اس سے مراد یہ ہے کہ قاضی یا حکم جو مناسب سمجھے بشرطیکہ حکم میں اس کی شرائط پائی جائیں [3]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۱۴، ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، المغنی ۷/ ۱۰، ۷۱۱۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۸۔

(۳) المغنی ۸/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۴۴، روض الطالب ۴/ ۵۸، ابن عابدین ۵/ ۳۷۴۔

دیکھئے: اصطلاح ''حکومۃ عدل'' (فقرہ/ ۴)۔

انہوں نے اس میں سے دانت کا استثناء کیا ہے، کیونکہ اس میں تاوان مقرر ہے، اور یہ نص کے ذریعہ پانچ اونٹ ہے۔ دیکھئے: ''سن'' (فقرہ/ ۱۰)۔

نیز حنابلہ نے ہنسلی کی دونوں ہڈیوں، ہاتھ کے دونوں گٹوں اور پسلی کو مستثنی قرار دیا ہے، کیونکہ ان میں تاوان مقرر ہے، انہوں نے کہا ہے: دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ تمام ہڈیوں میں عادل شخص کا فیصلہ واجب ہو، مگر ہم نے اس کی مخالفت ان آثار کی وجہ سے کی ہے جو ان ہڈیوں کے بارے میں منقول ہیں، اور ان ہڈیوں کے علاوہ دلیل کے تقاضا پر باقی رہے گا، لہذا دونوں گٹوں میں چار اونٹ، ایک پنڈلی کو توڑنے میں دو اونٹ، دونوں پنڈلیوں کو توڑنے میں چار اونٹ اور ران میں دو اونٹ واجب ہوں گے۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر ہڈی کے توڑنے میں قصاص واجب نہ ہو اور وہ شفایاب ہوجائے اور عضو اپنی حالت پر لوٹ آئے تو اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر شفایاب ہوجائے اور اس میں ٹیڑھا پن باقی رہے تو اس میں عادل شخص کا فیصلہ واجب ہوگا [1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/ ۶۳)، (فقرہ/ ۶۸)، ''حکومۃ عدل'' (فقرہ/ ۴)۔

کھیل کود کے آلات، صلیب اور شراب کے برتن کو توڑنا:

۸- کھیل کود کے آلات، صلیب اور شراب کے برتنوں کو توڑنے کی وجہ سے ضمان کے وجوب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ اگر کھیل کے ایسے آلہ کو توڑ دے جو کھیل کے علاوہ دوسرے کام کے لائق بھی ہو تو وہ اس کی اس قیمت کا ضامن ہوگا

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۸۔

جو کھیل کے علاوہ کام کے لائق ہو، اس لئے کہ یہ اموال ''متقومہ'' ہیں، اور کھیل کے علاوہ دیگر کاموں میں بھی ان سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، لہذا وہ ضمان کے منافی نہیں ہوگا، اور اگر وہ کھیل کے علاوہ کام کے لائق نہ ہوں تو وہ کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا[۱]۔

مالکیہ کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ٹوٹنے کی حالت میں آلات لہو کی جو قیمت ہوگی اس کا ضامن ہوگا[۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے: بت، صلیب، لہو ولعب کے آلات اور وہ برتن جن کو رکھنا حرام ہے، یہ سب قابل ضمان نہیں ہیں، لہذا ان کو توڑنے میں کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کی منفعت حرام ہے، اور حرام کے مقابل میں کوئی چیز نہیں ہوتی ہے، مزید یہ کہ اس پر قدرت رکھنے والے کے لئے اس کو توڑنا واجب ہے۔

ان کے نزدیک اصح قول یہ ہے: اسے بہت زیادہ نہیں توڑا جائے گا، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ اس کی بعض مالیت کو باقی رکھتے ہوئے اس کی حرام ہیئت کو ختم کردیا جائے، بلکہ اسے علیحدہ کردیا جائے گا تاکہ وہ جوڑنے سے قبل کی حالت پر آجائے تاکہ اس کا نام اور اس کی حرام ہیئت ختم ہوجائے، لہذا تانت کو الگ کرنا چمڑے کے باقی رکھنے کے ساتھ بالاتفاق کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ علاحدہ ہوکر بھی اس سے متصل ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ تمام اجزاء کو علاحدہ کرنا واجب نہیں ہوگا بلکہ اتنی مقدار میں علیحدہ کیا جائے گا کہ وہ استعمال کے لائق رہ سکے۔

اور انہوں نے کہا ہے: اگر نکیر کرنے والا نکیر کرنے میں اس حد کی رعایت کرنے سے عاجز ہو، کیونکہ ان آلات کا مالک اپنی طاقت سے اس شخص کو روک دے جو اسے توڑنے کا ارادہ رکھتا ہے تو جس طرح بھی آسان ہو اسے ضائع کردے اگرچہ جلانے کا طریقہ ہی متعین ہو، ورنہ توڑ کر، لہذا اگر اسے جلادے حالانکہ یہ متعین نہ ہو تو جائز حد تک توڑی ہوئی حالت میں اس کی جو قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے ٹکڑے مال ہیں اور قابل احترام ہیں، اس کے برخلاف اگر جائز حد کے ممکن ہونے کے باوجود اس سے تجاوز کرجائے تو جائز حد تک ٹوٹے ہوئے ہونے کی حالت میں اس کی قیمت اور اس حد میں جہاں اسے پہنچایا ہے اس کی قیمت کے درمیان جو فرق ہوگا صرف وہی اس پر لازم ہوگا۔ اور احکام میں آلات لہو کے مثل شراب کے برتن ہیں، اگر برتنوں کے منہ کے تنگ ہونے کی وجہ سے شراب کا بہانا دشوار ہو اور اس شخص کے آنے کا خطرہ ہو جو اس کے بہانے سے روک دے گا تو وہ برتن کو توڑ دے گا، اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اور اسی طرح سے اگر اس کے بہانے میں غیر معمولی وقت لگ جائے جس میں اس کے مصالح معطل ہوجائیں تب وہ ان کے توڑنے میں مشغول ہوجائے گا، یہ حکم عوام کے حق میں ہے، لیکن حکام کے لئے زجر وتادیب کے طور پر اس کے برتنوں کو مطلقاً توڑنے کی اجازت ہے[۱]۔

حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا ہے: اس کے توڑنے میں مطلقاً کچھ واجب نہیں ہوگا جیسے مردار، اس لئے کہ حدیث ہے: **''إن الله و رسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير و الأصنام''**[۲] (بے شک اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے)، اور مروی ہے: **''أمرني ربي عزوجل بمحق المعازف والمزامير''**[۳]

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۳۴، ۱۳۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۶۷، ۱۶۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۶۔

(۱) روض الطالب ۲/ ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۸، ۱۶۹۔

(۲) حدیث: ''إن الله ورسوله حرم......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''أمرني ربي عزوجل بمحق المعازف والمزامير'' کی =

(مجھے میرے رب نے باجوں اور بانسریوں کو توڑنے کا حکم دیا ہے)، اور اسی طرح سے سونے اور چاندی کے برتن ہیں کہ اگر ان کو توڑ دے گا تو ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اسے بنانا حرام ہے، اور شراب کے برتنوں کے ضمان میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں، اول: اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس سے انتفاع ممکن ہے، اور اس کی بیع حلال ہے، لہٰذا وہ اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ اگر اس میں شراب نہ ہوتی، اس لئے کہ اس میں شراب کا رکھنا اس کے ضمان کے ساقط ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے جیسے وہ گھر جسے شراب کا مخزن بنادیا جائے، دوم: ضامن نہیں ہوگا[1] اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے: **أمرني رسول الله ﷺ أن آتيه بمدية – وهي الشفرة – فأتيته بها فأرسل بها فأرهقت ثم أعطانيها، وقال: "اغد عليّ بها" ففعلت، فخرج بأصحابه إلى أسواق المدينة، وفيها زقاق خمر قد جلبت من الشام ، فأخذ المدية منى ، فشق ماكان من تلك الزقاق بحضرته و أعطانيها، و أمر أصحابه الذين كانوا معه أن يمضوا معی و أن يعاونونی، و أمرنی أن آتی الأسواق كلها فلا أجد فيها زق خمر إلا شققته ففعلت فلم أترک فی أسواقها زقا إلا شققته"**[2] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے اپنے پاس بڑی چھری لانے کا حکم دیا، تو میں اسے آپ کے پاس لے کر آیا پھر آپ نے مجھے اس کے ساتھ بھیجا، تو میں نے اسے تیز کیا، اس کے بعد آپ ﷺ نے اسے مجھے عطا فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ اسے لے کر میرے پاس کل آنا تو میں نے ایسا ہی کیا، پھر آپ ﷺ اپنے اصحاب کے ساتھ مدینہ کے بازاروں میں نکلے، اور اس میں شراب کے مشکیزے تھے جو ملک شام سے لائے گئے تھے، تو آپ ﷺ نے مجھ سے چھری لی اور اپنی موجودگی میں ان مشکیزوں میں جو کچھ تھا اسے چاک کردیا اور اسے مجھے دے دیا، اور اپنے اصحاب کو جو ان کے ساتھ تھے حکم دیا کہ وہ میرے ساتھ جائیں اور میری مدد کریں، اور مجھے حکم دیا کہ میں تمام بازاروں میں جاؤں اور اس میں شراب کا جو بھی مشکیزہ پاؤں اسے چاک کرڈالوں، تو میں نے ایسا ہی کیا، اور میں نے بازاروں میں کوئی مشکیزہ چاک کئے بغیر نہیں چھوڑا)۔

ترکہ سے ورثہ کے حصوں میں کسر:

۹- مستحقین ترکہ کے مابین اصل مسئلہ سے ملنے والے بعض وارثین کے سہام کسر کے بغیر قابل تقسیم نہ ہوں تو سہام کو بغیر کسر کے ورثہ پر قابل تقسیم بنا کر کسر کی اصلاح کی جائے گی، اور مسئلہ کی تصحیح اس طرح ہوگی کہ اصل مسئلہ اگر عول والا ہو تو کم سے کم عدد میں ضرب دے دیا جائے گا کہ اس کے ساتھ بلا کسر ہر وارث کے لئے سہام میں سے اپنے حصہ کے بقدر لینا ممکن ہوجائے، اور تصحیح کے بعد حاصل ضرب ہی اصل مسئلہ ہوگا اور یہ ان قواعد کے مطابق مکمل ہوگا جو اصطلاح "ارث" (فقرہ/ ۷۲) میں مذکور ہیں۔

= روایت احمد (۲٦۸/۵) نے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (٦۹/۵) میں کہا ہے: اس میں علی بن یزید ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۱) المغنی ۵/۳۰۱، ۳۰۲۔

(۲) حدیث: عبد اللہ بن عمر: "أمرني رسول الله ﷺ أن آتيه بمدية......" کی روایت احمد (۱۳۲/۲، ۱۳۳) نے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۵۴/۵) میں کہا کہ اسے امام احمد نے دو سندوں سے روایت کیا ہے ان میں سے ایک میں ابوبکر بن ابومریم ہیں اور ان کی عقل میں خلل واقع ہوگیا تھا اور دوسری میں ابوطعمہ ہیں جن کو محمد بن عبد اللہ ابن عمار الموصلی نے ثقہ قرار دیا ہے اور مکحول نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، اور اس کے بقیہ رواۃ ثقہ ہیں۔

کسوف

دیکھئے: "صلاۃ الکسوف"۔

کسوۃ

تعریف:

۱- کسوۃ (کاف کے ضمہ اور اس کے کسرہ کے ساتھ) لغت میں: وہ کپڑا ہے جس سے پردہ حاصل کیا جاتا ہے، اور زینت اختیار کی جاتی ہے، جمع "کسی" ہے، "مدی" کے مثل، اور "کساء" کا معنی لباس ہے، اور اس کی جمع "أکسیۃ" ہے، کہا جاتا ہے: "کسوتہ ثوبا" جب تم اسے کپڑا پہناؤ اور "کاسی" (کپڑا پہننے والا) عاری (ننگا) کے خلاف ہے، اور اس کی جمع کساۃ ہے، اور اسی معنی میں اہل عرب کا یہ قول ہے: أم قوماً عراۃ و کساۃ (اس نے ننگے لوگوں اور کپڑے پہننے والوں کی امامت کی)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

شرعی حکم:

کسوۃ کا شرعی حکم اس کے حالات کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، اور اس میں سے چند درج ذیل ہیں:

اول: عورت کا کسوہ (پوشاک) اس کے شوہر پر واجب ہونا:

۲- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ بیوی کے لئے اس کے شوہر پر

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن والمغرب، المعجم الوسیط۔

پوشاک واجب ہوگی جبکہ وہ اپنے نفس پر واجب طریقہ سے اسے قابو دے دے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"(۱) (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)۔

نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن"(۲) (ان کا تمہارے اوپر یہ حق ہے کہ ان کو اچھا کپڑا دو اور اچھا کھانا دو)، اور آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ "ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف"(۳) (اور ان کے لئے تمہارے ذمہ دستور کے مطابق ان کا کھانا اور ان کا کپڑا ہے)۔

اس لئے کہ پوشاک ہمیشہ ضروری ہے، لہذا شوہر پر نفقہ کی طرح پوشاک بھی لازم ہوگی جیسے نفقہ، اسی طرح فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ عورت کے لئے کفایت کرنے والی پوشاک واجب ہوگی اور یہ کافی ہونا عورت کے لمبی ہونے، پستہ قد ہونے، موٹی اور دبلی ہونے کے اعتبار سے نیز ان شہروں کے اعتبار سے جن میں وہ رہتی ہے گرمی اور سردی میں الگ الگ ہوگا۔

۳- لیکن بعض تفصیلات میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ پوشاک میں اس کے مالدار اور تنگدست ہونے کے سلسلے میں شوہر کی حالت کا اعتبار ہوگا عورت کی حالت کا نہیں، یہ ظاہر الروایہ کے مطابق ہے، اور فتویٰ اس پر ہے کہ نفقہ عام طور پر زوجین کی حالت کے اعتبار سے واجب ہوگا، لہذا ظاہر الروایہ کے مطابق اگر شوہر تنگدست ہو تو گرمی اور سردی کی پوشاکوں میں سے جو پوشاک اس کے لئے کافی ہو اس میں ادنیٰ درجہ کی پوشاک پہنائے گا، اور اگر وہ متوسط حالت میں ہو تو اس کو اس سے بہتر پوشاک دستور کے مطابق پہنائے گا، اور اگر وہ مالدار ہو تو وہ اسے اس سے زیادہ بہتر کپڑا دستور کے مطابق پہنائے گا۔

کاسانی نے کہا ہے: پوشاک دستور کے مطابق ہوگی، اس لئے کہ میاں بیوی سے ضرر کو دور کرنا واجب ہے، اور یہ کفایت میں متوسط درجہ کو واجب کرنے میں ہے، اور یہ معروف کی تفسیر ہے، لہذا اس کے لئے گرمی کی پوشاک میں قمیص، دوپٹہ، چادر اور پائجامہ کافی ہوگا، جو کھردرا ہونے، نرم ہونے اور متوسط ہونے میں شوہر کی حالت کے مطابق ہو۔

اگر شوہر فقیر ہو تو کھردرا کپڑا واجب ہوگا، اگر مالدار ہو تو نرم کپڑا اور اگر متوسط قسم کے لوگوں میں سے ہو تو اوسط درجہ کا کپڑا واجب ہوگا، اور یہ سب روئی اور کتان کا تیار کردہ ہوگا، شہروں کی عادت کے مطابق ہوگا سوائے دوپٹہ کے، کیونکہ مالدار پر ریشم کا دوپٹہ واجب ہوگا، اور اسی طرح سے اس کے لئے اس کے پاؤں کا موزہ، ازار، چسٹر اور سونے کے لئے بستر اور اس کے علاوہ وہ جبہ جس میں روئی وغیرہ بھری ہوئی ہو، چادر کی پوستین، لحاف اور بستر دیا جائے گا، اور وہ چیز جس سے گرمی اور ٹھنڈک کی تکلیف کو دور کیا جاسکے، لہذا سردی میں سخت سردی کو دور کرنے کے لئے جبہ، خف اور موزہ واجب ہوگا، اور یہ مقامات، موسم، شہر اور عرف کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک بیوی کے لئے ہر چھ ماہ میں ایک مرتبہ پوشاک واجب ہوگی، اس لئے کہ گرمی اور سردی کے اعتبار سے نئی ضرورت پیش آتی ہے، اور اسے مدت کے شروع میں پوشاک حوالہ کرنا واجب

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۲) حدیث: "و حقهن عليكم أن تحسنوا إليهن ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۸) نے حضرت عمرو بن الأحوصؓ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف" کی روایت مسلم (۲/ ۸۹۰) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

ہوگا، کیونکہ وہ اس کی فوری طور پر مستحق ہوتی ہے نہ کہ مدت کے مکمل ہونے کے بعد، البتہ جب تک کہ اس کے پاس موجود پوشاک پھٹ نہ جائے اس پر نئی پوشاک بنوانا واجب نہیں ہوگا، لہذا جب یہ مدت گذر جائے اور اس کے پاس جو پوشاک باقی ہو وہ صحیح حالت میں ہوتو اس پر دوسری پوشاک واجب نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ پوشاک اس کے حق میں ضرورت کے اعتبار سے ہے، اسی لئے اگر پرانی پوشاک مناسب طریقہ پر استعمال کرنے سے مذکورہ مدت سے قبل پھٹ جائے تو اس پر نئی پوشاک بنوانا واجب ہوگا، اس لئے کہ اندازہ کرنے میں غلطی ظاہر ہوگئی، کیونکہ اس نے ایسا وقت مقرر کیا جس میں پوشاک باقی نہیں رہی۔

لیکن اگر وہ استعمال میں غیر مناسب طریقہ پر اسراف کرے یا اس سے چوری ہوجائے یا مدت کے گذرنے سے قبل اس کے پاس ہلاک ہوجائے تو اس کے لئے اس پر دوسری پوشاک واجب نہ ہوگی [1]۔

مالکیہ کا مذہب وہی ہے جو ظاہر روایت میں حنفیہ کا مذہب ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ پوشاک سال میں دو مرتبہ دی جائے گی، موسم سرما میں اس کے مناسب جیسے سربند، اون کا بچھونا اور لحاف وغیرہ اور گرمی میں اس کے مناسب پوشاک دی جائے گی، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ عادتاً گرمی اور سردی کے لباس میں سے ہر ایک دوسرے کے مناسب نہ ہو ورنہ ایک لباس کافی ہوگا جبکہ وہ بوسیدہ نہ ہو، ان حضرات نے کہا ہے کہ اسی کے مثل گرمی اور سردی میں سرپوش اور فرش ہے [2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بیوی کا لباس اس کے بقدر کفایت ہوگا، اس لئے کہ یہ شریعت کی طرف سے مقرر نہیں ہے اور

(۱) البدائع ۴/ ۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۵، ۶۴۹، ۶۵۲، ۶۵۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۵۱۳، مواہب الجلیل ۴/ ۱۸۷۔

اختلاف کی صورت میں اس بارے میں حاکم کے اجتہاد کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور وہ اس کے لئے بقدر کفایت مقرر کرے گا۔

شافعیہ نے کہا کہ بیوی کے لئے اس کے شوہر پر ہر چھ مہینے میں ایک کرتہ (اور یہ سلا ہوا کپڑا ہے جو پورے بدن کو چھپادے) واجب ہے، اور اس کی سلائی شوہر کے ذمہ ہوگی، اور ایک پائجامہ واجب ہوگا، (اور یہ وہ سلا ہوا کپڑا ہے جو بدن کے نیچے کے حصہ کو چھپاتا ہے اور شرمگاہ کی حفاظت کرتا ہے)، اور کبھی ازار یا ''فوطہ'' پائجامہ کے قائم مقام ہوتا ہے بشرطیکہ عورت ان دونوں کے پہننے کی عادی ہو، اور دوپٹہ (اور یہ وہ کپڑا ہے جس سے سر چھپایا جاتا ہے)، اور موزہ (اور یہ چمڑے وغیرہ سے بنایا جانے والا پاؤں کا جوتا ہے)، اور اس کے لئے کھڑاون واجب ہوگا بشرطیکہ عرف اس کا تقاضہ کرے۔

الماوردی نے کہا ہے کہ اگر دیہاتوں کی عورتوں کی عادت یہ ہو کہ وہ گھروں کے اندر اپنے پاؤں میں کچھ بھی نہ پہنتی ہوں تو ان کے پاؤں کے لئے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔

ٹھنڈک کے موسم میں ٹھنڈے شہروں میں جبہ کا اضافہ کیا جائے گا جس میں روئی بھری ہوئی ہو، اور اگر ٹھنڈک زیادہ سخت ہوتو ٹھنڈک کو دور کرنے کے لئے دو یا اس سے زائد دیئے جائیں گے، اور کبھی سربند جبہ کے قائم مقام ہوتا ہے جبکہ اہل شہر کی اسے پہننے کی عادت ہو، اور اس کے لئے مذکورہ چیزوں کے توابع واجب ہوں گے جیسے سر کے لئے سربند اور لباس کے لئے ازار بند، اور قمیص اور جبہ وغیرہ کے لئے بٹن، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ شوہر کے مالدار ہونے اور اس کے تنگدست ہونے کے اعتبار سے پوشاک کی تعداد الگ الگ نہیں ہوگی، لیکن یہ دونوں عمدہ اور خراب ہونے میں موثر ہوں گے [1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۴۲۹، ۴۳۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۴۷، ۴۸۔

حنابلہ نے کہا ہے: واجب پوشاک میں سب سے کم درجہ ایک قمیص، ایک پائجامہ، ایک دوپٹہ، جوتا اور سردی کے موسم کے لئے جبہ ہے اور ان کپڑوں کی تعداد میں اضافہ کیا جائے گا جن کے پہننے کا رواج ہو اور جو ضروری ہوں نہ کہ ان کپڑوں کی تعداد میں جو آرائش اور زینت کے لئے ہوں۔

لہٰذا مثلاً مالدار عورت جو مالدار شوہر کی زوجیت میں ہو اس کے لئے شہر کے عمدہ کپڑے مقرر کئے جائیں گے، جو کپڑے اونی، اور ریشم کے بنے ہوئے ہوں، اور تنگدست عورت جو تنگدست شوہر کی زوجیت میں ہو اس کے لئے روئی اور سوت سے تیار کردہ گاڑھا کپڑا مقرر کیا جائے گا، اور متوسط عورت کے لئے جو متوسط شوہر کی زوجیت میں ہو متوسط کپڑے مقرر کئے جائیں گے، اور اسی طرح سے اسے وہ کپڑے پہنائے جائیں گے جسے عادتاً پہنا جاتا ہے۔

پھر حنابلہ نے کہا ہے: شوہر پر واجب ہے کہ وہ اپنی بیوی کو ہر سال ایک مرتبہ پوشاک دے، اس لئے کہ یہی عرف ہے اور اسے سال کے آغاز میں دیا جائے گا، اس لئے کہ یہی وجوب کا اول وقت ہے، اور اگر پوشاک اس مدت میں بوسیدہ ہوجائے جس مدت میں ایسی پوشاک بوسیدہ ہوجاتی ہے تو دوسری پوشاک دینا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی ضرورت کا وقت ہے، اور اگر اس کے زیادہ باہر آنے جانے یا کثرت استعمال کی وجہ سے اس سے قبل بوسیدہ ہوجائے تو اس کو تبدیل کرنا اس پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ عرف میں کپڑے کی ضرورت کا وقت نہیں ہے۔

اگر اتنی مدت گذر جائے جس میں اس جیسے کپڑے مناسب طریقہ پر استعمال کی وجہ سے بوسیدہ ہوجاتے ہیں لیکن وہ بوسیدہ نہ ہوں تو کیا اس پر اس کا بدلنا لازم ہوگا؟ اس میں دو قول ہیں۔

اول: اس کا بدلنا لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ کپڑے کی محتاج نہیں ہے۔

دوم: اس پر بدلنا لازم ہوگا، اس لئے کہ زمانہ گذرنے کا اعتبار ہے نہ کہ حاجت کی حقیقت کا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اس سے قبل بوسیدہ ہوجائے تو اس کے ذمہ اس کا بدلنا لازم نہیں ہوتا ہے۔

اگر عورت کو بطور ہدیہ کپڑا دیا جائے تو شوہر پر واجب کپڑا ساقط نہیں ہوگا[1]۔

۴- اگر اسے کپڑا دے دے، پھر کپڑوں کے بوسیدہ ہونے سے پہلے اسے طلاق دے دے یا وہ مرجائے یا خود عورت مرجائے تو کیا اسے اس کو واپس لینے کا حق ہوگا اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ اسے یا اس کے ورثہ کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے وہ چیز ادا کی جو اس کے ذمہ تھی، اور اسے اپنے اوپر پوشاک کے واجب ہونے کے بعد پوشاک دیا ہے، لہٰذا اس کو اسے واپس لینے کا حق نہ ہوگا جیسا کہ اگر اسے نفقہ اس کے واجب ہونے کے بعد دے، پھر اسے اس کے کھانے سے قبل طلاق دے دے، البتہ مالکیہ نے اسے کپڑے دینے کے بعد دو ماہ سے زائد گزرنے کی شرط لگائی ہے، لہٰذا اگر دو ماہ یا اس سے کم مدت میں ان میں سے کوئی مرجائے یا اسے طلاق دے دے تو اس کو اس سے کپڑے واپس لینے کا حق ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلہ میں اور حنابلہ کے نزدیک دوسرا قول یہ ہے کہ اسے اس سے کپڑے واپس لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ یہ پوشاک اس مدت کے لئے ہے جو ابھی نہیں آئی ہے جیسے مستقبل کا نفقہ، لہٰذا اگر اسے اس مدت کے گذرنے سے قبل طلاق دے دے تو اسے اس کے لوٹا لینے کا اختیار ہوگا جیسا کہ اگر اسے مستقبل کا نفقہ دے

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/۵۶۸، ۵۷۲۔

دے پھر اسے مدت پوری ہونے سے قبل طلاق دے دے، لہٰذا اگر اسے ایک سال کا کپڑا دے دے اور پہلی ششماہی کے دوران عورت مرجائے، یا طلاق دے دے تو اسے دوسری ششماہی کا کپڑا واپس لینے کا حق ہوگا جیسے پیشگی ادا کی جانے والی زکاۃ۔

اگر عورت پوشاک پر قبضہ نہ کرے یہاں تک کہ وہ موسم کے درمیان مرجائے یا اسے اس میں طلاق دے دی جائے تو وہ پورے موسم کے کپڑے کی مستحق ہوگی جیسے ایک دن کا نفقہ، اس لئے کہ وہ شروع موسم سے کپڑے کی مستحق ہوتی ہے۔

اگر کچھ مدت تک اسے کپڑا نہ دے تو وہ اس کے ذمہ دین ہوجائے گا اور اس کی قضا واجب ہوگی اگرچہ وہ فقیر ہو، خواہ قاضی نے اس کا فیصلہ کیا ہو یا نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں اس کے ذمہ دین نہیں ہوگا، اس لئے کہ کپڑا محض عورت کو فائدہ پہنچانے کے لئے ہے اور اسے مالک بنانا نہیں ہے، جیسے مکان اور خادم، ان کے درمیان علت جامعہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں عین کو باقی رکھتے ہوئے فائدہ اٹھایا جاتا ہے برخلاف کھانے کے، اور یہ حنفیہ کا مذہب ہے، البتہ اگر وہ قاضی کے حکم سے اپنے شوہر کے نام پر قرضہ لے، تو وہ اس کے ذمہ دین ہوجائے گا۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر اپنی تنگدستی کے سبب اسے کپڑا نہ دے سکے تو وہ اس پر دین نہیں ہوگا اگرچہ وہ اس کے بعد مالدار ہوجائے۔

اگر وہ مالدار ہو اور مدت گذر جائے اور اسے پوشاک دے تو وہ اس کے ذمہ میں واجب ہوگا یعنی وہ اس پر دین ہوگا۔ چاہے اسے حاکم نے مقرر کیا ہو یا نہیں [۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶۰، ۶۵۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۴، ۴۳۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۵۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۷۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۵ - اگر شوہر بیوی کو کپڑا دینے سے تنگدست ہوجائے تو اس میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کے کپڑے کی ادائیگی سے تنگدست ہوجائے اور وہ صبر نہ کرسکے تو اس کو فسخ کا حق ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ أَو تَسْرِيْحٌ بِإِحْسٰنٍ" [۱] (اس کے بعد یا تو رکھ لینا ہے قاعدے کے مطابق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے)۔

لہذا اگر وہ اول یعنی امساک بالمعروف سے عاجز ہوجائے تو دوسرا (یعنی تسریح بالاحسان) متعین ہوگا، اور اس لئے کہ پوشاک اس کے لئے ضروری ہے اور اس سے صبر کرنا ممکن نہیں ہے، اور اس کے بغیر جسم قائم نہیں رہ سکتا۔

شربینی نے کہا ہے: شیخین نے پوشاک کے بعض حصہ سے تنگدست ہونے کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے، اور فارقی نے اسے مطلق رکھا ہے کہ اسے فسخ اور آزادی حاصل کرنے کا حق ہوگا، جیسا کہ اذرعی نے کہا ہے جس کا فتوی ابن الصلاح نے دیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جس چیز سے وہ عاجز ہے اگر وہ اس کے لئے ضروری ہو جیسے کرتا، دوپٹہ اور جاڑے کا جبہ تو اسے خیار حاصل ہوگا، اور اگر ضروری نہ ہو جیسے پائجامہ، جوتا، بعض بستر اور چھوٹا تکیہ تو اسے خیار حاصل نہیں ہوگا [۲]۔

جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر پوشاک سے عاجز ہونا ثابت ہوجائے تو ان دونوں کے مابین حاکم کے فیصلہ کے بغیر تفریق نہیں کی جائے گی، اور حاکم کے لئے ان دونوں کے درمیان عورت کے مطالبہ کے بغیر تفریق کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے، لہذا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۳۔

اسے حق ہوگا کہ صبر کرلے اور اس کے ساتھ رہنے پر راضی ہوجائے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر کپڑا دینے سے عاجز ہوجائے توان دونوں کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، بلکہ حاکم اس کے لئے کپڑے مقرر کرے گا پھر اسے قرض لینے کا حکم دے گا تا کہ وہ اس کے ذمہ دین ہوجائے[1]۔

دوم: رشتہ دار کے لئے واجب پوشاک:

٦- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس رشتہ دار کے لئے پوشاک واجب ہوگی جس کا نفقہ واجب ہوگا، بشرطیکہ وہ مالدار ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَقَضٰی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِیَّاہُ وَبِالْوَالِدَیْنِ إِحْسَانًا"[2] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)۔

اس میں شک نہیں ہے کہ اس کا کپڑا احسان کے قبیل سے ہے جس کا حکم اس آیت میں دیا گیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَعَلٰی الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ" سے لے کر یہاں تک "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِکَ"[3] (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے، ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا) (اور اسی طرح (کا انتظام) وارث کے ذمہ بھی ہے)۔

اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ نے ہند رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا: "خذی ما یکفیک، وولدک بالمعروف"[4] (اتنی مقدار میں شوہر کے مال میں سے لے لو جو تمہارے اور تمہارے بچہ کے لئے دستور کے مطابق کافی ہو)۔

رشتہ دار کا کپڑا بقدر کفایت واجب ہے، اس لئے کہ یہ حاجت کی وجہ سے واجب ہوا ہے، لہذا اتنی مقدار میں دیا جائے گا جس سے اس کی عمر اس کی حالت اور شہر کے عرف کے مطابق ضرورت پوری ہوجائے۔

مالکیہ میں سے ابن جزی نے کہا ہے: کپڑے کی مقدار اور اس کا عمدہ ہونا خرچ کرنے والے کی حالت اور شہر والوں کے عرف کے مطابق ہوگا[1]۔

سوم: کفارہ یمین میں واجب پوشاک:

٧- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا کفارۂ یمین کی ایک قسم ہے، اور قسم کھانے والے کو غلام آزاد کرنے، کھانا کھلانے اور کپڑا پہنانے کے مابین اختیار ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْاَيْمٰنَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَو كِسْوَتُهُمْ أَوتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ"[2] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا، لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو، ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا)۔

لیکن ان حضرات کا اس مقدار کے بارے میں اختلاف ہے جو

(١) وہ تمام مراجع جو سابقہ صفحہ کالم (١) حاشیہ (١) میں مذکور ہیں۔

(٢) سورۂ اسراء / ٢٣۔

(٣) سورۂ بقرہ / ٢٣٣۔

(٤) حدیث: "خذی ما یکفیک وولدک بالمعروف" کی روایت بخاری (فتح الباری ٩ / ٥٠٧) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(١) حاشیہ ابن عابدین ٢ / ٦٧٨ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ص / ٢٢٢، مغنی المحتاج ٣ / ٤٤٦ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ٧ / ٥٩٤۔

(٢) سورۂ مائدہ / ٨٩۔

کپڑے میں کافی ہوگی، مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ اتنی مقدار دی جائے گی جس سے نماز صحیح ہوجائے، لہذا اگر مرد ہوتو ایسا کپڑا دیا جائے گا جس میں نماز جائز ہوجائے، اور اگر عورت ہوتو قمیص اور دو پٹہ یعنی وہ کپڑا جس میں اس کی نماز صحیح ہوجائے [1]، اور امام محمد کے علاوہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسکین کا کپڑا اتنی مقدار میں دیا جائے گا جو متوسط قسم کے لوگوں کے لئے مناسب ہو اور اس میں قبضہ کرنے والے کی حالت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ کپڑے میں قبضہ کرنے والے کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، اگر اس کے لائق ہوتو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔

اور وہ کپڑا ایسا ہو کہ وہ اس سے تین ماہ سے زائد فائدہ اٹھا سکے، اس لئے کہ یہ نئے کپڑے کی نصف مدت سے زائد ہے، لہذا اس کا نیا ہونا شرط نہیں ہوگا۔

اور وہ ایسا کپڑا ہو جس سے بدن کا عام حصہ چھپ سکے جیسے چادر یا جبہ یا قمیص یا قباء نہ کہ پائجامہ، کیونکہ اس کے پہننے والے کو ننگا کہا جاتا ہے، اور نہ عمامہ اور نہ ٹوپی، مگر کھانا کھلانے کی قیمت کے اعتبار سے [2]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے: کفارہ کے سبب سے واجب پوشاک میں وہ کپڑا کافی ہوگا جسے پوشاک کہا جاتا ہو جو عام طور سے پہنا جاتا ہو، جیسے قمیص یا عمامہ یا تہبند یا چادر، یا سبز چوغا یا رومال یا جبہ یا قباء یا اون کا کرتا، نہ کہ خف، دستانے جوتا اور ٹوپی۔

اور جسے دیا جائے گا اس کے لائق ہونا شرط نہیں ہے، لہذا چھوٹا پائجامہ بڑے شخص کے لئے جائز ہوگا اگر چہ وہ اس کے لائق نہ ہو، اس لئے کہ اس پر پوشاک کا اطلاق ہوتا ہے، اور پرانا کپڑا جائز ہوگا جس

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۶۳، المغنی لابن قدامہ ۸؍۷۴۲، ابن عابدین ۳؍۶۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳؍۶۱۔

کی صلاحیت ختم نہیں ہوئی ہو، اور اگر اس کی صلاحیت ختم ہوگئی ہوتو جائز نہیں ہوگا، اور کپڑوں میں سے نجس العین جائز نہیں ہوگا اور ناپاک کپڑا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کو پاک کرنا ممکن ہے، اور اس پر لازم ہے کہ جسے وہ کپڑا دے رہا ہے اسے اس کے ناپاک ہونے کی اطلاع کردے تا کہ وہ اسے پاک کرلے [1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴؍۳۲۷۔

کشف

تعریف:

۱- کشف لغت میں پردہ اٹھانے کو کہتے ہیں، اور "كشف الشئ و كشف عنه كشفا" اس سے چھپانے اور ڈھانپنے والی چیز کو اٹھالیا، اور کہا جاتا ہے: "كشف الأمر وعنه" یعنی اسے ظاہر کردیا، اور "كشف الله غمه" اللہ نے اس کے غم کو دور کردیا، اور اسی معنی میں قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ" [1] (اے ہمارے پروردگار ہم سے اس عذاب کو دور کردیجئے ہم ضرور ایمان لے آئیں گے) اور "كشف الثوب عن وجهه و نحوه" اپنے چہرہ وغیرہ سے کپڑا ہٹایا اور "اكتشفت المرأة" عورت نے اپنے محاسن کو بہت زیادہ ظاہر کیا، اور کشف فلاں، اس کی پیشانی کھل گئی اور وہ جنگ میں شکست کھا گیا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ کسی شی کو چھپانے اور ڈھانپنے والی چیز کو اس سے اٹھالیا جائے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غطاء:

۲-غطاء (کسرہ کے ساتھ) لغت میں ڈھکن کو کہتے ہیں، اور وہ شی

(۱) سورۂ دخان / ۱۲۔
(۲) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، التعریفات للجرجانی، المفردات فی غریب القرآن۔

ہے جسے شی کے اوپر رکھا جاتا ہے جیسے ڈھکن وغیرہ، اور اسی معنی میں دسترخوان اور بستر کا غلاف ہے۔

استعارہ کے طور پر جہالت کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اور اسی معنی میں قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَائَكَ" [1] (سو ہم نے تجھ سے تیرا پردہ ہٹادیا)۔

کشف اور غطاء کے مابین تباین کی نسبت ہے [2]۔

کشف سے متعلق احکام:

کشف سے متعلق حسب ذیل احکام ہیں:

اول: نماز میں ستر کو کھولنا:

۳- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ صحت نماز کے لئے قابل ستر حصے کو چھپانا شرط ہے جیسے اس کے لئے طہارت شرط ہے، اور جو شخص اپنے قابل ستر اعضاء کو کھلا چھوڑ دے حالانکہ وہ اس کے چھپانے پر قادر ہوتو اس کی نماز باطل ہوجائے گی یا منعقد نہیں ہوگی۔

تفصیل اصطلاح: "صلاۃ" (فقرہ / ۱۲۰) میں ہے۔

دوم: حالت احرام میں سر اور چہرے کو کھولنا:

۴- حج یا عمرہ کے احرام باندھے ہوئے مرد پر واجب ہے کہ وہ اپنے سر کو کھولے رہے، حج اور عمرہ کا احرام باندھنے والی عورت پر اپنے چہرہ کو کھولنا واجب ہے، اور اسی طرح سے بعض فقہاء کے نزدیک مرد کا حکم ہے۔

تفصیل اصطلاح "إحرام" (فقرہ / ۶۲، ۶۵) میں ہے۔

(۱) سورۂ ق / ۲۲۔
(۲) سابقہ مراجع۔

سوم: نماز کے باہر عورۃ (قابل ستر حصہ) کو کھولنا:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بالغ عاقل پر حرام ہے کہ وہ دوسرے کے سامنے اپنے قابل ستر حصہ کو کھولے چاہے یہ قابل ستر حصہ عورۃ غلیظہ ہو یا عورۃ خفیفہ، اور عورۃ مغلظہ کو کھولنا عورۃ مخففہ کے کھولنے سے زیادہ سخت ہے، چاہے یہ کھولنا مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے، اس لئے کہ اس کے قابل ستر ہونے پر اتفاق ہے اور یہ کھولنے اور دیکھنے میں دوسرے سے زیادہ فحش ہے، اور اسی وجہ سے قبل (آگے کی شرمگاہ) اور دبر (پیچھے کی شرمگاہ) کو سوأتین کہا جاتا ہے (اور یہ دونوں بالاتفاق عورۃ مغلظہ کے قبیل سے ہیں) اس لئے کہ ان دونوں کا کھولنا اس کے ساتھی کو برا معلوم ہوتا ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَت لَهُمَا سَوْءٰتُهُمَا"[1] (پھر جب دونوں نے درخت (کا پھل) کھایا بے پردہ ہوگیا دونوں کے روبرو)۔

جیسا کہ ان حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ عورۃ مغلظہ کو دیکھنے کی حرمت عورۃ مخففہ کو دیکھنے کی حرمت سے زیادہ سخت ہے۔

۶- اس سے حسب ذیل صورتیں مستثنی ہیں:

الف- میاں بیوی کے درمیان: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ میاں بیوی میں سے ہر ایک کے لئے اپنی عورۃ کو دوسرے کے سامنے کھولنا جائز ہے، اور تفصیل اصطلاح "عورۃ" (فقرہ/۱۱) میں ہے۔

ب- جب ضرورت یا حاجت عورۃ کو کھولنے کی مدعی ہو تو انسان کے لئے حاجت کی وجہ سے اپنی عورۃ کو کھولنا جائز ہوگا، جیسے علاج، فصد کھلوانا، پچھنا لگوانا اور ختنہ وغیرہ۔

اسی طرح اس کے لئے گواہ بننے اور گواہی دینے کے لئے اس کا کھولنا جائز ہے، اس شرط کے ساتھ کہ یہ سب بقدر حاجت ہو، لہذا ضرورت سے زیادہ اس کا کھولنا اس کے لئے جائز نہیں اسی طرح دیکھنے والے کے لئے ضرورت سے زیادہ دیکھنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ضرورت کے بقدر ہی جائز ہوتا ہے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح "عورۃ" (فقرہ/۱۷، ۱۸)۔

چہارم: تنہائی میں عورۃ (قابل ستر حصہ) کھولنا:

۷- خلوت میں کشف عورۃ کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض نے کہا ہے: حاجت کے بغیر تنہائی میں کشف عورۃ جائز نہیں ہے، جیسے پاخانہ اور استنجاء وغیرہ کی حاجت۔ اس لئے کہ ستر کا حکم مطلق ہے اور یہ خلوت وجلوت دونوں کو شامل ہے، اور اس لئے کہ اللہ سبحانہ تعالی اس کا زیادہ حق دار ہے کہ اس سے حیا کی جائے، اور اللہ سبحانہ وتعالی اگرچہ چھپے ہوئے حصہ کو اسی طرح دیکھتے ہیں جیسا کہ کھلے ہوئے حصہ کو دیکھتے ہیں، لیکن وہ کھلے ہوئے کو اس حال میں دیکھتے ہیں کہ وہ شخص ادب کو چھوڑنے والا ہوتا ہے اور چھپائے ہوئے حصہ کو اس حال میں دیکھتے ہیں کہ وہ ادب کا لحاظ کرنے والا ہوتا ہے، اور قدرت ہونے کی صورت میں ادب کی رعایت کرنا واجب ہے، اور یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے۔

بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بغیر حاجت کے بھی خلوت میں کشف عورۃ جائز ہے۔

صاحب الذخائر نے کہا ہے: معمولی غرض کے لئے بھی خلوت میں کشف عورۃ جائز ہے، اور حاجت کا پایا جانا شرط نہیں ہے، پھر کہا ہے کہ ٹھنڈک کے لئے اور گھر وغیرہ کی صفائی کے وقت کپڑے کو گندگیوں اور غبار سے بچانے کے لئے کشف عورۃ اغراض میں داخل

(۱) سورۂ أعراف/۲۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۷۰، ۲۷۷، الفواکہ الدوانی ۱/۱۵۰، ۲۵۱، مغنی المحتاج ۱/۱۸۴، ۳/۱۲۸، ۱۳۴، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، ۶/۵۵۸۔

ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے: تنہا ننگے ہوکرغسل کرنے کے بارے میں قنیہ میں چند اقوال نقل کئے گئے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، ایک یہ ہے: انشاءاللہ وہ معذور قرار دیا جائے گا، اور ایک یہ ہے کہ مختصر مدت میں جائز ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ چھوٹے غسل خانہ میں جائز ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے[(۱)]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۷۰، الفواکہ الدوانی ۱/۱۵۰، ۲۵۰، المجموع للنووی ۳/۱۶۵، مغنی المحتاج ۱/۱۸۵، ۳/۱۳۵، المغنی لابن قدامہ ۱/۲۰۱، ۱۶۳، ۲۳۱، الآداب الشرعیہ ۳/۳۳۸۔

کعب

تعریف:

۱ – کعب لغت میں بانس کے دو پوروں کے درمیان کی گرہ ہے، اور "کعبا الرجل" وہ دونوں ہڈیاں ہیں جو قدم کے دونوں جانب ابھری ہوئی ہوتی ہیں، ازہری نے کہا ہے: "کعبین" وہ ابھری ہوئی ہڈیاں ہیں جو پنڈلی کے آخری حصہ میں قدم کے ساتھ قدم کے دائیں اور بائیں طرف ہوتی ہیں۔

ابن الاعرابی اور ایک جماعت نے کہا ہے: کعب وہ جوڑ ہے جو پنڈلی اور قدم کے درمیان ہوتا ہے، اور جمع "کعوب، أکعب اور کعاب" ہے، اور اصمعی نے لوگوں کے اس قول کا انکار کیا ہے کہ کعب قدم کا اوپر والا حصہ ہے[(۱)]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک کعب وہ ابھری ہوئی ہڈی ہے جو پنڈلی اور قدم کے جوڑ کے پاس ہوتی ہے، اور امام شافعی نے فرمایا: میرے علم کے مطابق اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ کعبین وہ ہڈیاں ہیں جو پنڈلی کے جوڑ کی جگہ میں ہوتی ہیں، اور حنفیہ نے کہا ہے: کعب کا اطلاق جمہور کے گزشتہ قول پر ہوتا ہے اور اس ہڈی پر بھی ہوتا ہے جو پاؤں کے اوپر تسمہ باندھنے کی جگہ میں ہوتی ہے، اور پہلا معنی وضو میں مراد لیا جاتا ہے اور دوسرا معنی احتیاطاً حج کے احرام میں مراد ہوتا ہے[(۲)]۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب للمطرزی۔

(۲) البنایہ ۱/۱۰۹، عمدۃ القاری ۳/۷۳، فتح القدیر ۲/۱۴۲، ابن عابدین ۲/۱۶۲، البحر الرائق ۳/۳۴۸، حلیۃ العلماء ۱/۱۵۴، القوانین الفقہیہ =

''کعب'' (ٹخنے) سے متعلق احکام:

وضو میں دونوں پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھونا:

۲- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں دونوں پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھونا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے ''وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ،''(۱) (اور اپنے دونوں پیروں کو ٹخنوں تک) اور تفصیل وضو کی اصطلاح میں ہے۔

احرام میں خفین کو ٹخنوں سے نیچے کاٹنا:

۳- جو شخص احرام کی حالت میں جوتے نہیں پائے تو وہ خفین کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ دے اور اسے پہن لے، اس کی دلیل نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''لا تلبسوا القمص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف، إلا أحد لا يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين''(۲) (حالت احرام میں) کرتے، عمامہ، پائجامہ، لمبی ٹوپی اور خفین مت پہنو مگر یہ کہ کوئی شخص جوتے نہیں پائے تو وہ خفین پہنے اور ان دونوں کو کعبین کے نیچے سے کاٹ دے)۔

اور یہ جمہور کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کے نزدیک معتمد قول یہ ہے: وہ خفین کو نہیں کاٹے گا، اور جمہور نے کعبین کی تفسیر جس کے نیچے سے خف کو کاٹا جائے گا اس سے کی ہے کہ یہ وہ دونوں ابھری ہوئی ہڈیاں ہیں جو پنڈلی اور قدم کے جوڑ میں ہوتی ہیں، اور اس کی تفسیر حنفیہ نے اس جوڑ سے کی ہے جو قدم کے بیچ میں تسمہ باندھنے کی جگہ میں ہوتا ہے۔

تفصیل اصطلاح ''اِحرام'' (فقرہ/ ۹۵) میں ہے۔

دونوں ٹخنوں کو چھپانا:

۴- وضو میں جس خف پر مسح کرنا جائز ہے اس کی ایک شرط یہ ہے کہ وضو میں جس حصہ کا دھونا فرض ہے اس کو چھپانے والا ہو اور وہ قدم ہے ہر طرف سے اپنے دونوں ٹخنوں کے ساتھ۔

تفصیل اصطلاح ''مسح علی الخفین'' میں ہے۔

چوری اور ڈکیتی میں پاؤں کو ٹخنہ سے کاٹنا:

۵- اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ چور کے پاؤں کو کاٹنے کی جگہ ٹخنہ کا جوڑ ہے، حضرت عمرؓ نے ایسا ہی کیا ہے(۱)۔

سلف میں سے ایک جماعت سے منقول ہے کہ تسمہ باندھنے کی جگہ سے نصف قدم کو کاٹا جائے گا، اور اس کی ایڑی کو چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت علیؓ اسی طرح کرتے تھے، اور اس کی ایڑی کو چھوڑ دیتے تھے جس پر وہ چلتا تھا، اور یہ امام ابوثور سے منقول ہے(۲)۔

ڈاکو کے پاؤں کاٹنے کی وہی کیفیت ہوگی جو چور کے پیر کاٹنے کی ہے۔

دیکھئے: ''حرابۃ'' (فقرہ/ ۲۰) اور ''سرقۃ'' (فقرہ/ ۶۶)۔

= رص ۲۹، المغنی ۱/ ۱۳۲۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) حدیث: ''لا تلبسوا القمص......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۷۲) اور مسلم (۲/ ۸۳۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) المغنی ۸/ ۲۶۰، البحر الرائق ۵/ ۶۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۵۲، حلیۃ العلماء ۸/ ۴۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۹۔

(۲) حلیۃ العلماء ۸/ ۴۷، المغنی ۸/ ۲۶۰، البحر الرائق ۵/ ۶۶۔

کعبۃ

تعریف:

۱-کعبۃ کا معنی لغت میں چوکور گھر ہے، اور اس کی جمع کعاب ہے۔

ابن منظور نے کہا ہے: کعبہ بیت حرام ہے [۱]، اور اس کو کعبہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ چوکور ہے، اور عرب کے اکثر مکانات گول ہیں نہ کہ چوکور، اور ایک قول ہے کہ اس کا نام کعبہ اس کے نمایاں اور ظاہر ہونے کی وجہ سے ہے، اور ہر ظاہر چیز کو کعب کہا جاتا ہے چاہے وہ گول ہو یا گول نہ ہو اور اسی معنی میں کعب القدم یعنی پاؤں کا ٹخنہ ہے۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيٰمًا لِلنَّاسِ" [۲] (اللہ نے کعبہ کے مقدس گھر کو انسانوں کے باقی رہنے کا مدار ٹھہرایا ہے)۔

اور اصطلاح میں بیت حرام کو کہا جاتا ہے، نووی نے "تہذیب الأسماء واللغات" میں کہا ہے کہ کعبہ مکرمہ بیت حرام ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قبلہ:

۲-قبلہ (قاف کے کسرہ کے ساتھ) لغت میں: سمت اور ہر اس چیز

(۱) لسان العرب۔

(۲) سورۂ مائدہ/۹۷۔

(۳) تہذیب الأسماء واللغات ۲/۱۱۶۔

کو کہا جاتا ہے کہ جس کا استقبال کیا جائے [۱]۔

اصطلاح میں اس سمت کا نام ہے جس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی جاتی ہے جو کعبہ کے محاذی یا اس کی جہت میں ہو، اور اس اسم کا استعمال اس سمت پر غالب ہوگیا ہے یہاں تک کہ وہ اس کے لئے علم کے طور پر ہوگیا ہے، اور اطلاق کی صورت میں معرفہ ہوتا ہے، اور اس کا یہ نام اس لئے ہے کہ لوگ اپنی نمازوں میں اس کی طرف رخ کرتے ہیں، اور قبلہ کعبہ سے عام ہے [۲]۔

ب-مسجد حرام:

۳-کبھی مسجد حرام بول کر کعبہ مراد لیا جاتا ہے، اور کبھی کعبہ اور اس کے اطراف مراد لئے جاتے ہیں، اور کبھی اس سے پورا مکہ مراد ہوتا ہے اور کبھی اس سے پورا مکہ مکمل حرم کے ساتھ مراد ہوتا ہے۔

اور ان چاروں اقسام کے بارے میں نصوص شرعیہ موجود ہیں۔

دیکھئے: اصطلاح "المسجد الحرام"۔

پہلی صورت میں یعنی جبکہ اس سے کعبہ مراد ہو مسجد حرام کعبہ کے مساوی ہوگی اور اس کے علاوہ صورتوں میں کعبہ خاص ہوگا۔

کعبہ سے متعلق احکام:

نماز میں کعبہ کا استقبال:

۴-اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز کے صحیح ہونے کی ایک شرط کعبہ کا استقبال ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ" [۳] (اچھا اب کر لیجئے اپنا چہرہ مسجد حرام کی

(۱) تاج العروس، القاموس۔

(۲) حاشیہ مراقی الفلاح ۱/۱۷۰۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۴۴۔

طرف اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہو اپنے چہرے کرلیا کرو اسی کی طرف)۔

فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص کعبہ کو دیکھ رہا ہو اس پر عین کعبہ کا رخ لازم ہے اس کے لئے تحری کرنا اور اس کی سمت کا استقبال کافی نہیں ہوگا، اور جو اسے نہ دیکھ رہا ہو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اور تفصیل اصطلاح ''استقبال'' (فقرہ/ ۹، ۱۲) میں ہے۔

کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کا حکم:

۵- شافعیہ اور حنفیہ نے کہا ہے: کعبہ کے اندر نماز پڑھنا جائز ہے، فرض ہو یا نفل، اور ان حضرات نے ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: ''**أنه أتى فقيل له: هذا رسول الله ﷺ دخل الكعبة، فقال ابن عمر: فأقبلت و النبي ﷺ قد خرج وأجد بلالا قائما بين البابين فسألت بلالا فقلت: أصلىَّ النبي ﷺ في الكعبة؟ قال: نعم، ركعتين بين الساريتين اللتين على يساره إذا دخلت، ثم خرج فصلى في وجه الكعبة ركعتين**''[۱] (وہ بیت اللہ کے پاس آئے تو ان سے کہا گیا: یہ رسول اللہ ﷺ ہیں، کعبہ میں داخل ہو چکے ہیں، تو میں متوجہ ہوا تو نبی ﷺ نکل چکے تھے، اور میں نے بلال کو دونوں دروازوں کے درمیان کھڑا پایا، تو میں نے کہا کہ کیا نبی ﷺ نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی ہے؟ تو انہوں نے کہا: ہاں آپ نے دو رکعتیں نماز پڑھیں دو ستونوں کے درمیان جو آپ کے بائیں جانب تھے، جب میں داخل ہوا، پھر آپ ﷺ نکلے اور کعبہ کے سامنے دو رکعت نماز پڑھی)۔ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنا صحیح ہے جبکہ نمازی اس کی دیوار یا اس کے دروازے کا استقبال کرے، چاہے اس کا دروازہ بند ہو یا کھلا ہوا ہو جبکہ اس کی چوکھٹ دو تہائی ذراع کی بلندی میں ہو، اس لئے کہ وہ کعبہ کی طرف یا اس کے ایک جز کی طرف، یا ایسی چیز کی طرف متوجہ ہوگا جو اس کے جز کی طرح ہے[۱]۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: کعبہ کے اندر نفل نماز پڑھنا جائز ہے فرض نہیں[۲]۔

ان حضرات نے ابن عباسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ کہتے ہیں: ''**لما دخل النبی ﷺ البيت دعا في نواحيه كلها و لم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين فى قبل الكعبة و قال: هذه القبلة**''[۳] (جب نبی ﷺ بیت اللہ میں داخل ہوئے تو آپ ﷺ نے اس کے تمام اطراف میں دعا فرمائی اور نماز نہیں پڑھی، یہاں تک کہ اس سے نکل گئے، پھر جب نکل گئے تو آپ ﷺ نے کعبہ کی طرف رخ کرکے دو رکعت نماز پڑھی اور فرمایا کہ یہ قبلہ ہے)، ان حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث کو فرض پر محمول کیا ہے؟ اور حضرت ابن عمرؓ کی گذشتہ حدیث کو نفل پر تاکہ دلائل کے مابین تطبیق ہوجائے۔

ابن جریر اور ظاہریہ میں سے ایک جماعت اور مالکیہ میں سے اصبغ بن الفرج نے کہا ہے، اور ابن عباس سے منقول ہے: کعبہ کے اندر نہ تو فرض نماز جائز ہے اور نہ نفل نماز[۴]۔

تفصیل اصطلاح ''استقبال'' (فقرہ/ ۱۲)، اور اس کے بعد کے

---

(۱) حدیث ابن عمر: ''**أنه اتى فقيل له: هذا رسول الله ﷺ دخل الكعبة......**'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۰۰) نے کی ہے۔

(۱) رد المحتار ۱/ ۴۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۴۔

(۲) شرح منح الجلیل ۱/ ۱۴۴، الروض المربع ۱/ ۴۷۔

(۳) حدیث ابن عباس ''**لما دخل النبی ﷺ البيت دعا فى نواحيه كلها......**'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۰۱) نے کی ہے۔

(۴) المجموع للنووی ۳/ ۱۹۲، نیل الأوطار ۲/ ۱۴۱۔

فقرات میں ہے۔

کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا:

۶- مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کعبہ کی چھت پر فرض نماز پڑھنا صحیح نہیں ہے [1]، اوران حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اس نے کعبہ کے کسی جز کا استقبال نہیں کیا اور فضا کعبہ نہیں ہے اور مطلوب اس کا استقبال ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ کعبہ کی چھت پر فرض نماز صحیح ہوگی، شافعیہ اور حنابلہ نے دوسری روایت میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ چھت کے آخری حصہ یا کھلی ہوئی جگہ میں کھڑا ہو اور باقی کا استقبال کرے، یا ان دونوں کے وسط میں کھڑا ہو اور اس کے سامنے میں اجزاء کعبہ میں سے دو تہائی ذراع کی مقدار میں کوئی بلند چیز ہو، اس لئے کہ جب پوری چھت اس کے سامنے ہو یا اس کے سامنے بلند چیز ہو تو وہ قبلہ کا استقبال کرنے والا ہوگا، ورنہ گذشتہ صورت کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوگی [2]۔

حنفیہ نے اس طرح سے استدلال کیا ہے کہ وہ اس کی فضا کا استقبال کرنے والا ہے، اور کعبہ ان حضرات کے نزدیک فضا ہے نہ کہ عمارت، البتہ ان حضرات نے یہ صراحت کی ہے کہ نماز پڑھنا مکروہ ہوگا، کیونکہ اس پر چڑھنے میں بے ادبی اور اس کی تعظیم کو چھوڑنا ہے۔

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک کعبہ کی چھت پر نفل نماز پڑھنا صحیح ہے جبکہ اس کے سامنے بلند حصہ ہو۔

مالکیہ کے نزدیک سنت مؤکدہ میں ابتداء میں ممانعت ہے اور پڑھ لینے کے بعد جواز ہے، اور اسی طرح سے حنفیہ اس کے اوپر نفلی

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۲۹، الروض المربع ۱/۴۷۔

(۲) فتح القدیر ۲/۱۱۰، المجموع ۳/۱۹۸۔

نماز کو بدرجۂ اولیٰ جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ حضرات اس پر فرض کو جائز قرار دیتے ہیں [1]۔

اس سے متصل چھتوں اور بلند مقامات جیسے جبل اَبی قبیس وغیرہ بلند مقامات پر نماز پڑھنے سے نماز صحیح ہوگی، اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

کعبہ کے نیچے نماز:

۷- حنفیہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ یہ جائز ہے، حصکفی نے کہا ہے کہ قبلہ میں معتبر کھلی فضا ہے نہ کہ عمارت، لہذا قبلہ ساتویں زمین سے عرش تک ہوگا [2]۔

مالکیہ کے نزدیک کعبہ کے نیچے نماز پڑھنا مطلقاً صحیح نہیں ہے، خواہ فرض ہو یا نفل، اس لئے کہ مسجد کے نیچے کے حصہ کو کسی حال میں اس کا حکم نہیں دیا جاسکتا، کیا تم نہیں دیکھتے کہ جنبی کے لئے اس کے نیچے داخل ہونا جائز ہے، اور جنبی کے لئے اس کے اوپر اڑنا جائز نہیں ہے [3]۔

حنابلہ کے نزدیک ایسی جگہ میں نماز پڑھنا جائز ہے جو کعبہ سے نیچی ہو، اوران حضرات نے یہ علت بیان کی ہے کہ کعبہ اس کے اوپر یا اس کے نیچے جو اس کے مقابل ہے اس کا استقبال واجب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ''العیاذ باللہ'' کعبہ منہدم ہوجائے تو اس کے محل کا استقبال کرے گا اور اس پر اتفاق ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے [4]۔

(۱) فتح القدیر ۲/۱۱۰، الشرح الصغیر ۱/۴۱۲، المجموع ۳/۱۹۸، الروض المربع ۱/۴۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۹۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۲۹۔

(۴) المغنی ۱/۴۴۰۔

کفء

تعریف:

۱-''الکفء'' لغت میں نظیر اور مساوی چیز کو کہتے ہیں، ''**وھذا کفاء ھذا و کفیئہ و کفؤہ**''، یعنی اس کے مثل ہے، اور ''**فلان کفء فلانۃ**'' فلاں شخص فلاں عورت کا کفو ہے جبکہ وہ اس کا شوہر بننے کے لائق ہو، اور جمع ''اکفاء'' ہے، اور حدیث میں ہے: ''**المؤمنون تکافأ دماؤھم وھم ید علی من سواھم ویسعی بذمتھم أدناھم**''[۱] (مومنین ان کے خون برابر ہیں اور وہ سب دوسروں کے مقابلہ میں ایک ہیں، اور ان کے ذمہ کے لئے ان کا ادنی شخص کوشش کرے گا)۔

اور ہر وہ چیز جو دوسری چیز کے مساوی ہو تو وہ اس کی کفو ہے[۲] اور فقہاء کے نزدیک لفظ کفو کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہوتا ہے[۳]۔

کفو سے عورت کے نکاح کرنے کا حکم:

۲-جن اولیاء کو ولایت اجبار حاصل ہے ان پر واجب ہے کہ عورت کا نکاح کفو شوہر سے کریں، اور یہ جمہور فقہاء (شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد) کے نزدیک ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**ألا لا یزوج النساء إلا الأولیاء، ولا یزوجن إلا من الأکفاء**''[۱] (خبردار! عورتوں کا نکاح صرف اولیاء کرائیں اور ان کا نکاح کفو میں ہی کرایا جائے۔

کمال ابن الہمام نے کہا ہے: یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ نبی ﷺ کے اس ارشاد: ''**لا یزوجن إلا من الأکفاء**'' (ان کا نکاح کفو میں کرایا جائے) سے ظاہر یہ ہے کہ خطاب اولیاء کو ہے، یہ بتانے کے لئے کہ یہ حضرات ان کا نکاح کفو کے علاوہ میں نہ کریں، پھر کمال نے کہا ہے: وہ دلائل جو ہم نے ذکر کئے ہیں ان کا تقاضا ہے کہ یہ واجب ہے، یعنی کفو میں نکاح کرنا واجب ہے، پھر یہ وجوب اولیاء سے ان کے حق کے طور پر متعلق ہے، اور اس کے ساتھ اولیاء کا حق متعلق ہوتا ہے، لیکن اولیاء کے حق میں اس وقت معصیت ثابت ہوگی جبکہ لڑکی بچی ہو، اس لئے کہ جب وہ بالغہ ہوگی تو اس کی رضامندی کے بغیر ان حضرات کا نکاح کرنا نافذ نہیں ہوگا، لہٰذا وہ اس صورت میں اپنے حق کو چھوڑنے والی ہوگی[۲]۔

تفصیل اصطلاح ''کفاءۃ'' میں ہے۔

غیر کفو میں نکاح کرنے کا حکم:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ولی غیر مجبر کے لئے اپنی زیر ولایت لڑکی کا غیر کفو میں اس کی رضامندی کے بغیر نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

---

(۱) حدیث: ''المؤمنون تکافأ دماؤھم......'' کی روایت ابوداؤد (۴/۶۶۶، ۶۶۹) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، مختار الصحاح، المغرب۔

(۳) فتح القدیر ۳/۱۸۵، العنایہ بہامش الفتح ۳/۱۸۶، التعریفات للجرجانی۔

---

(۱) حدیث: ''ألا لا یزوج النساء إلا الأولیاء......'' کی روایت بیہقی (۷/۱۳۳) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے اور اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) فتح القدیر ۳/۱۸۵، ۱۸۶، البدائع ۲/۳۱۷، ابن عابدین ۲/۳۰۴، الاختیار ۳/۹۷، المہذب ۲/۳۹، مغنی المحتاج ۳/۱۴۹، المغنی ۶/۴۸۰، ۴۸۷، ۴۸۹، کشاف القناع ۵/۴۴، ۶۷، ۶۸۔

اگر اس کی رضامندی سے غیر کفو میں اس کا نکاح کردے تو نکاح جائز ہوگا، اس لئے کہ کفاءت عورت اور اولیاء کا حق ہے، لہٰذا جب عورت نے اولیاء کے ساتھ اس کے چھوڑنے پر اتفاق کرلیا تو جائز ہوگا[1]۔

فقہاء نے اس پر استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے اپنی لڑکیوں کی شادی کی جبکہ کوئی شخص ان کا کفو نہیں تھا۔

نبی ﷺ نے فاطمہ بنت قیس کو جو کہ قرشیہ تھی اسامہ بن زید کے ساتھ نکاح کرنے کا حکم دیا، حالانکہ یہ نبی ﷺ کے غلام تھے[2]۔

تفصیل اصطلاح ''کفاءۃ'' میں ہے۔

بعض اولیاء کی رضامندی سے غیر کفو میں نکاح کرنا:

۴- اگر عورت کے ایک سے زائد ولی ہوں، اور ان میں سے ایک یا ان میں سے بعض غیر کفو میں اس کی رضامندی سے اس کی شادی کرنے پر راضی ہوجائیں اور باقی اولیاء راضی نہ ہوں۔

تو جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نکاح صحیح ہوگا اور اولیاء میں سے جو شخص راضی نہ ہوا سے حق اعتراض حاصل ہوگا۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ کفاءت تمام اولیاء کا حق ہے[3]۔

اس میں کچھ تفصیل ہے جو اصطلاح ''کفاءت'' میں ذکر کی جائے گی۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۴، المہذب ۲/ ۳۹، المغنی ۶/ ۴۸۰، ۴۸۱، کشاف القناع ۵/ ۶۷، ۶۸، اسہل المدارک ۲/ ۷۶، ۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۸، البدائع ۲/ ۳۱۷، ۳۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۰۵۔

(۲) حدیث: ''أمر النبی ﷺ فاطمة بنت قیس بنكاح اسامه بن زید......'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۴) نے حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے کی ہے۔

(۳) البدائع ۲/ ۳۱۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۴، کشاف القناع ۵/ ۶۷۔

کفو میں نکاح کرنے سے ولی کا باز رہنا:

۵- اگر عورت ولی سے مطالبہ کرے کہ اس کا نکاح کفو سے کردے تو ولی پر اس سے اس کا نکاح کرانا فرض ہوگا، پھر اگر وہ باز رہے تو وہ روکنے والا قرار پائے گا، اور نکاح کرنے میں قاضی اس کے قائم مقام ہوجائے گا، اور اس بارے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے[1]، معقل بن یسار کہتے ہیں: میں نے اپنی ایک بہن کا نکاح ایک شخص سے کردیا تو اس نے اسے طلاق دے دی، یہاں تک کہ اس کی عدت گذر گئی پھر وہ اسے نکاح کا پیغام دینے کے لئے آیا تو میں نے اس سے کہا کہ میں نے تمہاری شادی کردی، میں نے اسے تمہاری فراش بنادیا، اور میں نے تمہارا اکرام کیا تو تم نے اسے طلاق دے دی، پھر تم اسے نکاح کا پیغام دینے کے لئے آئے ہو، ہرگز نہیں، وہ تمہارے پاس کبھی بھی نہیں لوٹے گی، اور اس آدمی میں کوئی خرابی نہیں تھی، جبکہ وہ عورت اس کے پاس لوٹنا چاہتی تھی تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی ''فَلاَ تَعْضُلُوْهُنَّ''[2] (تو تم انہیں اس سے مت روکو)۔ تو میں نے کہا: اب اے اللہ کے رسول میں نکاح کردوں گا، تو وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے اس کا نکاح اس کے ساتھ کردیا[3]۔

اگر عورت کسی متعین کفو کے بارے میں رغبت کا اظہار کرے اور ولی کسی دوسرے کفو سے اس کا نکاح کرنے کا ارادہ کرے، تو مالکیہ نے کہا ہے کہ عورت کا کفو اولی یعنی مقدم ہوگا، اگر وہ ایسی عورت ہو کہ اس پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہو، یا جبر کیا جاسکتا ہو لیکن اس کا ضرر ظاہر

(۱) البدائع ۲/ ۲۴۸، ۲۴۹، منح الجلیل ۲/ ۲۶، أسہل المدارک ۲/ ۷۶، الدسوقی ۲/ ۲۳۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۱، المغنی ۶/ ۴۷۷، ۴۷۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۲۔

(۳) المغنی ۶/ ۴۷۷ اور حدیث: ''معقل بن یسار زوجت أختاًلي......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۸۳) نے کی ہے۔

ہوجائے ،تو حاکم اسے حکم دے گا کہ اس کا نکاح اس کے ساتھ کردے جس پر وہ راضی ہے، پھر اگر وہ باز رہے تو وہ اس سے اس کے باز رہنے کی وجہ دریافت کرے، پھر اگر اسے درست پائے تو عورت کو تنبیہ کرے اور اسے اس کے پاس واپس کردے، ورنہ اسے روکنے والا قرار دیا جائے گا، اور حاکم عورت کا نکاح اس کے پیغام دینے والے کے ساتھ کردے گا جس پر وہ راضی ہو[۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر مجبرہ عورت (ایسی عورت جس پر اولیاء کو حق اجبار حاصل ہے) کسی کفو کی تعیین کردے اور باپ یا دادا اس کے علاوہ دوسرے کفو کا ارادہ کریں، تو اصح قول کے مطابق انہیں اس کا حق ہوگا، کیونکہ وہ اس سے زیادہ کامل نظر رکھنے والے ہیں۔

اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو پاکدامن رکھنے کے پیش نظر اس کی بات ماننا ان پر لازم ہوگا، اور اسے سبکی نے اختیار کیا ہے، لیکن جس عورت پر ولایت اجبار حاصل نہ ہو تو بالیقین وہ معتبر ہوگا جسے وہ متعین کردے، جیسا کہ کلام شیخین اس کا متقاضی ہے، اس لئے کہ اس کا اصل نکاح اس کی اجازت پر موقوف ہے[۲]۔

حنابلہ کے نزدیک اس شخص کے ساتھ اس کا نکاح کرنا متعین ہوگا جس کے بارے میں وہ اپنی رغبت کا اظہار کرے بشرطیکہ وہ کفو ہو، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اگر وہ کسی متعین کفو کے بارے میں رغبت کا اظہار کرے، اور ولی اس کے علاوہ کفو سے اس کا نکاح کرنا چاہے، اور وہ اس کا نکاح اس شخص کے ساتھ کرنے سے انکار کرے جس کے ساتھ اس عورت نے ارادہ کیا ہے، تو وہ اس کو روکنے والا قرار پائے گا[۳]۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۲، منح الجلیل ۲/ ۲۶۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۱۔
(۳) المغنی ۶/ ۴۷۸۔

کفاءۃ

تعریف:

۱- کفاءت لغت میں: مماثلت اور مساوات کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: ’’**كافأ فلان فلانا مكافأة وكفاء وهذا كفاء هذا وكفؤه**‘‘ یعنی وہ اس کے مماثل ہے، یہ مماثلت ہر چیز میں ہوگی، اور ’’**فلان كفء فلانة**‘‘ فلاں مرد فلاں عورت کا کفو ہے، جبکہ وہ اس کا شوہر بننے کے لائق ہو، اور جمع ’’اکفاء‘‘ ہے[۱]۔

اصطلاح میں: کفاءت کی تعریف اس کی بحث کے موضوع کے اعتبار سے الگ الگ ہے یعنی قصاص یا مبارزت یا نکاح میں اس کی تعریف الگ الگ ہے۔

چنانچہ نکاح کے باب میں حنفیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: مرد و عورت کے مابین مخصوص مساوات کفاءت ہے[۲]۔

مالکیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: دینداری اور حالت میں مماثلت اور مقاربت کفاءت ہے، حال سے مراد خیار ثابت کرنے والے عیوب سے محفوظ ہونا ہے[۳]۔

شافعیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: کفاءت ایسی چیز ہے جس کا نہ ہونا عار کا سبب ہو[۴]۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب۔
(۲) الدر المختار ۲/ ۳۱۷۔
(۳) التاج والإکلیل ۳/ ۴۶۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۸۔
(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۵۔

حنابلہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: یہ پانچ چیزوں میں مماثلت اور مساوات کا نام ہے[1]۔

قصاص میں: شافعیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: یہ قاتل کا مقتول کے مساوی ہونا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ وہ قاتل مقتول سے اسلام یا امان یا اصلی آزادی یا یا سرداری میں فضیلت نہ رکھتا ہو[2]۔

مبارزت میں: حنابلہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: جو شخص مبارزت کے لئے نکل رہا ہے، اسے اپنے بارے میں قوت اور بہادری کا علم ہو، اور اس بات کا علم ہو کہ وہ اپنے دشمن کے مقابلہ سے عاجز نہیں ہوگا[3]۔

نکاح میں کفاءت کا حکم:

۲ - نکاح میں کفاءت کے معتبر ہونے کے تعلق سے حکم شرعی میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا اعتبار کرنا واجب ہے، لہذا عورت کا نکاح کفو میں کرنا واجب ہوگا اور غیر کفو میں اس کا نکاح کرانا اس کے ولی کے لئے حرام ہوگا۔

ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ عورتوں کے لئے مردوں کا کفو ہونا ضروری ہے اور مردوں کے لئے عورتوں کا کفو ہونا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ نصوص میں خاص طور سے مردوں کی جانب میں کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا کوئی کفو نہیں تھا، اور آپ نے عرب کے قبیلوں کی خواتین سے نکاح فرمایا، اور صفیہ بنت حییؓ سے نکاح فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ "**ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين: الرجل تكون له الأمة فيعلمها فيحسن تعليمها، ويؤدبها**

(۱) کشاف القناع ۵/ ۶۷، ۶۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۔

(۳) المغنی ۸/ ۳۶۸۔

فيحسن تأديبها، فيتزوجها، فله أجران"[1] (تین افراد کو دوہرا اجر دیا جاتا ہے، وہ مرد جس کے پاس باندی ہو اور وہ اسے تعلیم دے اور اچھی تعلیم دے، اور اسے ادب سکھائے اور اچھا ادب سکھائے، پھر اس سے شادی کرلے تو اس کے لئے دوہرا اجر ہوگا)، اور اس لئے کہ جس مقصد کے تحت کفاءت مشروع کی گئی ہے اس سے یہ واجب ہوتا ہے کہ خاص طور سے کفاءت کا اعتبار مردوں کی جانب میں ہے، اس لئے کہ عورت ہی عار محسوس کرتی ہے نہ کہ مرد، کیونکہ عورت فراش بنتی ہے اور شوہر فراش بنانے والا ہے، لہذا اسے اس کی طرف سے نفرت لاحق نہیں ہوگی، اس لئے کہ شریف عورت اس سے انکار کرتی ہے کہ وہ گھٹیا مرد کی فراش بنے، اور فراش بنانے والے شوہر کو فراش کا گھٹیا پن غصہ میں مبتلا نہیں کرے گا، اور اسی طرح سے بچہ اپنے باپ کی عزت سے عزت والا بنتا ہے نہ کہ اپنی ماں کی وجہ سے[2]۔

امام ابو یوسف اور امام محمد سے نقل کیا گیا ہے کہ کفاءت عورتوں کی جانب میں معتبر ہے[3]۔

کمال نے کہا ہے: دلائل کا تقاضا یہ ہے کہ کفو میں نکاح کرنا واجب ہو اور اس وجوب کا تعلق اولیاء سے عورت کے حق کے طور پر ہے اور عورت سے اولیاء کے حق کے طور پر ہے، لیکن ان کے حق میں معصیت کا تحقق صرف اس وقت ہوگا جبکہ وہ بچی ہو، اس لئے کہ جب وہ بالغہ ہوگی تو اس کی رضامندی کے بغیر اولیاء کا نکاح کرانا اس پر نافذ نہیں ہوگا، لہذا یہ اپنے حق کو چھوڑنے والی ہوگی، جیسا کہ اگر ولی اپنے حق کو چھوڑنے پر راضی ہوجائے تو وہ نافذ ہوگا[4]۔

(۱) حدیث: "ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۴۵) اور مسلم (۱/ ۱۳۵) نے حضرت ابوموسیٰؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۰، ردالمحتار ۲/ ۳۱۷، المغنی ۶/ ۴۸۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۰، ردالمحتار ۲/ ۳۱۷۔

(۴) فتح القدیر ۲/ ۴۱۸۔

حنابلہ نے کہا ہے: عورت کے ولی پر اس کی رضامندی کے بغیر غیر کفو میں اس کا نکاح کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اس کے ذریعہ اسے ضرر پہنچانا ہے اور اسے عار میں مبتلا کرنا ہے، اور ولی اس کی رضامندی کے بغیر غیر کفو میں اس کے نکاح کرنے کی وجہ سے فاسق ہوجائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ جان بوجھ کر ایسا کرے [(۱)]۔

مالکیہ کی رائے مختلف ہے۔

چنانچہ خلیل نے کہا ہے: عورت اور اس کے ولی کے لئے کفاءت کو چھوڑ دینا جائز ہے۔

دردیر نے کہا ہے: ان دونوں کے لئے ایک ساتھ اسے چھوڑ دینا اور ایسے فاسق شرابی کے ساتھ اس کا نکاح کر دینا جائز ہوگا، جس کی طرف سے عورت کو امن ہو ورنہ حاکم اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے اور جان کی حفاظت کے پیش نظر اسے رد کر دے گا اگرچہ عورت راضی ہو اور اسی طرح کسی عیب دار سے اس کا نکاح کرنا ہے، لیکن عیوب سے سلامتی صرف عورت کا حق ہے، اور اس میں ولی کے لئے کلام کی گنجائش نہیں ہے۔

دسوقی نے کہا ہے: مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ حطاب وغیرہ نے جو نقل کیا ہے اس کا ظاہر اور جسے شیخ ابن رحال وغیرہ نے اظہر قرار دیا ہے، یہ ہے کہ ابتداء میں فاسق کے ساتھ اس کا نکاح کرنا ممنوع ہے اگرچہ اس کی طرف سے اسے خطرہ نہ ہو، اور یہ کہ اس کے لئے اور ولی کے لئے اس پر رضامندی کا حق نہیں ہے، اور یہی ظاہر ہے، اس لئے کہ فاسق کے ساتھ میل جول ممنوع ہے، اور اس سے ترک تعلق شرعاً واجب ہے تو پھر نکاح کے ذریعہ میل جول کی اجازت کیسے ہوگی [(۲)]۔

شافعیہ نے کہا ہے: رضامندی کی صورت میں غیر کفو میں نکاح کرنا مکروہ ہے، الا یہ کہ کوئی مصلحت ہو اور عز بن عبد السلام نے کہا ہے: فاسق کے ساتھ نکاح کرنا سخت مکروہ ہے، مگر اس شبہ کی وجہ سے جو اس کے ساتھ نکاح نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہو، جیسے اگر اس کے ساتھ نکاح نہیں کرے گا تو اس کے ساتھ زنا کا خوف ہو یا یہ کہ اس پر کسی فاجر کو مسلط کر دے گا [(۱)]۔

۳- اسی طرح سے فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کفاءت نکاح میں معتبر ہے یا معتبر نہیں ہے، اور معتبر ہونے کی صورت میں صحت نکاح کے لئے شرط ہے یا اس کے لازم ہونے کے لئے۔

شافعیہ کا مذہب، حنفیہ کی ظاہر الروایہ، مالکیہ کے نزدیک معتمد قول جسے فاکہانی نے مشہور قرار دیا ہے، اکثر متاخرین حنابلہ کا راجح مذہب اور اصح قول جیسا کہ مقنع اور شرح میں کہا ہے، یہ ہے کہ کفاءت عموماً لزوم نکاح کے لئے معتبر ہے، نہ کہ اس کے صحیح ہونے کے لئے، لہذا اس کے نہ ہونے کے باوجود نکاح صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ عورت اور اولیاء کا حق ہے، لہذا اگر وہ لوگ اس کو ساقط کرنے پر رضامند ہوجائیں تو ان پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا، اور یہی حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ، عمر بن عبد العزیز، عبید بن عمیر، حماد بن ابی سلیمان اور ابن سیرین سے منقول ہے۔

ان حضرات نے اس سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اپنی لڑکیوں کا نکاح کیا حالانکہ کوئی شخص آپ علیہ السلام کا کفو نہیں تھا، اور "**أنه ﷺ أمر فاطمة بنت قيس وهي قرشية أن تنكح أسامة بن زيد مولاه، فنكحها بأمره**" [(۲)] (آپ علیہ السلام نے فاطمہ بنت قیس جو کہ قرشیہ تھیں انہیں حکم دیا کہ وہ آپ علیہ السلام کے

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۶۸، مطالب أولی النہی ۵/ ۸۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۴۹۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۳۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۱۶۴۔

(۲) حدیث: "إنه ﷺ أمر فاطمة بنت قيس أن تنكح اسامة بن زيد" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۹) نے کی ہے۔

غلام اسامہ بن زید کے ساتھ نکاح کر لیں، تو انہوں نے آپ ﷺ کے حکم سے اس کے ساتھ نکاح کیا) اور "**أنه زوج زيد بن حارثة ابنة عمته زينب بنت جحش الأسدية**"[1] (نبی کریم ﷺ نے زید بن حارثہ کا نکاح اپنی پھوپھی زاد بہن زینب بنت جحش الاسدیہ کے ساتھ کیا)، اور حضرت ابوحذیفہ بن عتبہ بن ربیعہ نے سالم کو متبنی بنایا، اور اپنے بھائی ولید بن عتبہ کی لڑکی سے ان کا نکاح کر دیا، جو انصار کی ایک عورت کے غلام تھے، اور یہ کہ کفاءت عورت اور اولیاء کے حق ہونے سے خارج نہیں ہوتی ہے، لہذا اس کا پایا جانا شرط نہیں ہوگا۔

ان حضرات کے نزدیک اس کے اعتبار کی دلیل یہ ہے: مصالح کا درست ہونا عام طور پر دو ہم کفو افراد کے مابین ہوتا ہے اور مصالح کی رعایت کے لئے نکاح کی مشروعیت ہوئی ہے اور مصالح دو غیر کفو افراد کے مابین درست نہیں ہوتے ہیں، اس لئے کہ شریف خاتون گھٹیا مرد کی فراش بننے سے انکار کرتی ہے، اور اس سے عار محسوس کرتی ہے، اور اس لئے کہ نکاح سسرالی رشتوں کی بنیاد قائم کرنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے، تاکہ دور کا آدمی قریب ہوجائے اور دست وبازو بن جائے، اور اسے وہ چیز خوش کردے جو تمہیں خوش کردے، اور یہ موافقت اور قربت کے بغیر ممکن نہیں ہے، اور نسب کے دور ہونے اور غلامی اور آزادی وغیرہ کے ساتھ متصف ہونے کی صورت میں نفوس کی قربت نہیں ہے، لہٰذا غیر کفو کے ساتھ نکاح کرنا تقریباً ایسے عقد کے مشابہ ہے جس پر اس کے مقاصد مرتب نہ ہوں[2]۔

(۱) حدیث: "**أنهؐ زوج زيد بن حارثة ابنة عمته زينب** ......" کی روایت ابن جریر نے تفسیر (۲۲/۱۱) میں کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۳۱۸، بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۷، فتح القدیر ۲/ ۴۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۴۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۴، کشاف القناع ۵/ ۶۷، المغنی ۶/ ۴۸۰، ۴۸۱۔

حنفیہ کا مذہب (حسن کی روایت میں جو ان حضرات کے نزدیک فتوی کے لئے مختار ہے) اور مالکیہ میں سے لخمی، ابن بشیر، ابن فرحون اور ابن سلمون کا مذہب، اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے کہ کفاءت صحت نکاح کے لئے شرط ہے، امام احمد نے کہا ہے: اگر غلام کسی عربی عورت کے ساتھ نکاح کرلے تو ان دونوں کے مابین تفریق کردی جائے گی، اور اس آدمی کے بارے میں فرمایا جو شراب پیتا ہے کہ وہ اس خاتون کا کفو نہیں ہے، ان دونوں کے مابین تفریق کردی جائے گی اور فرمایا کہ اگر نکاح کرنے والا کپڑا بننے والا ہو تو ان دونوں کے مابین تفریق کردی جائے گی، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد ہے: "**لأ منعن فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء**" (میں خاندانی عورتوں کو غیر کفو میں نکاح کرنے سے منع کروں گا)۔

حضرت سلمانؓ کا ارشاد ہے: "**ثنتان فضلتمونا بها يا معشر العرب، لا ننكح نسائكم ولا نؤمكم**"[1] (اے جماعت عرب دو خصلتوں کی وجہ سے تمہیں ہم لوگوں پر فضیلت حاصل ہے، ہم تمہاری عورتوں سے نکاح نہیں کرتے ہیں اور نہ تمہاری امامت کرتے ہیں)، اور اس لئے کہ کفاءت کے نہ ہونے کے باوجود نکاح کرنا اولیاء کے حق میں ان کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ہے لہٰذا صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اولیاء عورت کی رضامندی کے بغیر اس کا نکاح کردیں[2]۔

کرخی اور جصاص کا مذہب اور یہی سفیان ثوری اور حسن بصری کا قول ہے کہ کفاءت معتبر نہیں ہے، ان حضرات نے کہا ہے کہ یہ سرے

(۱) اثر عمر: "**لا منعن خروج ذوات الأحساب**......" کی روایت عبد الرزاق (۶/ ۱۵۲) اور بیہقی (۷/ ۱۳۳) نے کی ہے اور اثر سلمان: "**ثنتان فضلتمونا بها يا معشر العرب**......" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۷/ ۱۳۴) میں کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۲/ ۳۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۴۹، المغنی ۶/ ۴۸۰۔

سے نکاح میں شرط نہیں ہے، ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"یا بنی بیاضة أنکحوا أبا هند وأنکحوا إلیه، قال: وکان حجاما"**[1] (اے بنو بیاضہ ابو ہند سے اپنی لڑکی کا نکاح کردو، اور اس کے خاندان میں رشتہ کرو، حضرت ابو ہریرہ کہتے ہیں: وہ پچھنا لگانے کا کام کرتے تھے) تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں عدم کفاءت کے باوجود نکاح کرنے کا حکم دیا، اگر کفاءت معتبر ہوتی تو حکم نہیں فرماتے، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا فضل لعربي علی عجمي، ولا لعجمي علی عربي، ولا لأحمر علی أسود، ولا أسود علی أحمر إلا بالتقوی"**[2] (کسی عربی کو کسی عجمی پر کسی عجمی کو کسی عربی پر کسی گورے کو کسی کالے پر اور کسی کالے کو کسی گورے پر تقوی کے بغیر کوئی فضیلت نہیں ہے)، اور اس لئے کہ اگر کفاءت شرع میں معتبر ہوتی تو خون کے باب میں اس کا اعتبار کرنا زیادہ اولی ہوتا، اس لئے کہ اس میں جو احتیاط کی جاتی ہے وہ تمام ابواب میں نہیں کی جاتی ہے، اس کے باوجود اس میں کفاءت معتبر نہیں ہے، یہاں تک کہ شریف انسان کو گھٹیا انسان کے بدلے میں قتل کیا جائے گا لہٰذا اس جگہ بدرجہ اولی معتبر نہیں ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت کی جانب میں معتبر نہیں ہے، تو اسی طرح شوہر کی جانب میں معتبر نہیں ہوگی[3]۔

(۱) حدیث أبي هریرة: "یا بنی بیاضة......" کی روایت ابوداؤد (۲/۵۷۹، ۵۸۰) اور حاکم (۲/۱۶۴) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا فضل لعربي علی عجمي......" کی روایت احمد (۵/۴۱۱) نے کی ہے اور ہیثمی نے المجمع (۳/۲۶۶) میں کہا ہے: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۳۱۷، فتح القدیر ۲/۴۱۸۔

شافعیہ نے کہا ہے: کفاءت اگرچہ عموماً صحت نکاح کے لئے معتبر نہیں ہے، بلکہ ولی اور عورت دونوں کا حق ہونے کی وجہ سے معتبر ہے، البتہ وہ کبھی صحیح ہونے کے لئے معتبر ہوتی ہے جیسا کہ ولایت اجبار کے ذریعہ نکاح کرانے میں ہے[1]۔

کفاءت کے اعتبار کا وقت:

۴- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفاءت عقد نکاح کے وقت معتبر ہے، لہٰذا اگر شوہر میں عقد نکاح کے وقت کفاءت میں معتبر صفات مکمل طور پر موجود ہوں، پھر یہ صفات ختم ہوجائیں یا ان میں خلل واقع ہوجائے تو اس کی وجہ سے عقد باطل نہیں ہوگا، اور یہ حکم فی الجملہ ہے اور ان میں سے ہر ایک کے نزدیک اس میں کچھ تفصیل ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا ہے کہ کفاءت عقد کی ابتداء میں معتبر ہوگی، لہٰذا اس کے بعد اس کا ختم ہونا نقصان دہ نہیں ہوگا، چنانچہ اگر عقد کے وقت کفو ہو پھر اس کی کفاءت ختم ہوجائے تو نکاح فسخ نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ دباغ ہو پھر تاجر ہوجائے اور اس کا عار باقی رہے تو وہ کفو نہیں ہوگا اور اگر اس کے معاملہ کو اس کی مدت کے قدیم ہونے کی وجہ سے بھلا دیا جائے تو وہ کفو ہوگا[2]۔

شافعیہ نے کہا ہے: کفاءت کی صفات میں عقد کے وقت کا اعتبار ہوگا لہٰذا اگر وہ اس سے قبل گھٹیا پیشہ کو چھوڑ دے جب تک ایک سال نہ گذر جائے اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، جیسا کہ اسے ایک جماعت نے مطلق رکھا ہے، اور اگر وہ اسے چھوڑ کر دوسرا پیشہ اختیار کرلے، اس طرح سے کہ اس سے اس کا نام زائل ہوجائے، اور وہ اس کی طرف

(۱) حاشیۃ الجمل ۴/۱۶۳۔

(۲) الدر المختار، ورد المحتار ۲/۳۲۲، ۳۲۳۔

بالکل منسوب نہ کیا جائے تو واضح ہے، ورنہ اتنی مدت کا گذرنا ضروری ہے جس میں اس سے اس کی نسبت ختم ہوجائے، اور اس کی وجہ سے اسے عار نہ دلایا جائے، اور ابن العماد اور زرکشی نے لکھا ہے کہ اگر فاسق توبہ کرلے تو وہ پاک دامن عورت کا کفو نہیں ہوگا اور ابن العماد نے دوسری جگہ صراحت کی ہے کہ شادی شدہ زانی اگرچہ اچھی طرح توبہ کرلے پھر بھی وہ کفو نہیں ہوگا اسی طرح اس کی پاکدامنی واپس نہیں ہوگی، اور وہ آدمی جس کی کم عقلی کی وجہ سے اسے معاملات وتصرفات سے روک دیا جائے وہ عاقلہ عورت کا کفو نہیں ہوگا۔

ان حضرات فقہاء نے کہا ہے کہ گھٹیے پیشہ کا طاری ہونا خیار کو ثابت نہیں کرے گا، اور یہی راجح ہے، اس لئے کہ نکاح میں اس کے صحیح ہونے کے بعد خیار ان پانچ اسباب کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے، جن کی صراحت نکاح کے باب میں ہے، یا غلام کے نکاح میں رہنے والی باندی آزاد ہوجائے تو اس کو خیار حاصل ہوگا[1]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے: اگر عقد کے بعد کفاءت ختم ہوجائے تو صرف بیوی کو فسخ کا حق حاصل ہوگا نہ کہ اس کے اولیاء کو، جیسے اس عورت کا آزاد ہونا جو کسی غلام کے نکاح میں ہو، اس لئے کہ اولیاء کا حق ابتداء عقد میں ہوتا ہے، اس کے باقی رہنے میں نہیں رہتا ہے[2]۔

کفاءت میں حق:

۵ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کفاءت عورت اور اولیاء دونوں کا حق ہے ، اس لئے کہ عورت کو حق ہے کہ وہ اپنی ذات کو ایسے شخص کی فراش بننے کی ذلت سے بچائے جو کفاءت کی صفات میں اس کے مساوی نہ ہو لہٰذا کفاءت میں اس کا حق ہوگا اور اولیاء داماد کے عالی نسب ہونے پر فخر کرتے ہیں، اور اس کے نسب کے گھٹیا ہونے پر عار محسوس کرتے ہیں جس کی وجہ سے انہیں ضرر ہوگا، اس لیے ان حضرات کو حق حاصل ہے کہ ایسے شخص کے نکاح پر اعتراض کر کے اپنی ذات سے ضرر کو دور کریں جس میں کفاءت کی صفات مکمل طور پر نہ پائی جائیں، لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان حضرات کے لئے کفاءت میں حق ثابت ہو اور اس کے علاوہ میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے: کفاءت عورت اور ولی کا حق ہے، چاہے ولی ایک ہو یا کئی ہوں، اور درجہ میں مساوی ہوں لہٰذا غیر کفو میں عورت کی رضامندی کے ساتھ اس پر اولیاء کی رضامندی ضروری ہے۔ ان میں سے ایک کی رضامندی کافی نہیں ہے اور اگر ان میں سے ایک راضی ہوجائے تو باقی افراد کی رضامندی کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان لوگوں کے لئے کفاءت میں حق ہے لہٰذا کفاءت کے چھوڑنے پر ان کی رضامندی معتبر ہوگی جیسا کہ عورت کی رضامندی ضروری ہے، اور اگر اولیاء میں فرق مراتب ہو تو ولی اقرب کو اختیار ہوگا کہ وہ غیر کفو میں اس کی رضامندی سے اس کا نکاح کردے اور ولی ابعد کو اعتراض کا حق نہیں ہوگا، اور اگر اس کے معاملہ کا ذمہ دار سلطان ہو تو کیا اسے غیر کفو میں اس کے نکاح کرنے کی اجازت ہوگی جبکہ وہ اس سے اس کا مطالبہ کرے؟ نووی نے کہا ہے کہ اس سلسلے میں دو قول ہیں: ان میں سے اصح قول ممانعت کا ہے، اس لئے کہ وہ نائب کی طرح سے ہے، لہٰذا وہ اپنے حق کو نہیں چھوڑے گا۔

حنابلہ نے کہا ہے: کفاءت عورت اور تمام اولیاء کا حق ہے، اولیاء قریب کے ہوں یا دور کے یہاں تک کہ ان میں سے اس شخص کو بھی حق ہوگا جسے عقد کے بعد ولایت حاصل ہو، اس لئے کہ کفاءت کے نہ ہونے کی صورت میں عار کے لاحق ہونے میں وہ سب برابر

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۰، ۲۵۱۔

(۲) مطالب أولی النہی ۵/ ۸۴، المغنی ۶/ ۴۸۱۔

ہیں (۱)۔

کفاءت کی صفات:

۶- کفاءت نکاح میں عار اور ضرر کو دور کرنے کی غرض سے معتبر ہے، اور اس کی وہ صفات جو اس میں معتبر ہیں، تاکہ شوہر میں فی الجملہ اسی کے مثل کا اعتبار کیا جائے، دینداری، نسب اور کبھی اس کی تعبیر حسب کے ذریعہ کی جاتی ہے، پیشہ، آزادی، مال، اور خیار کو ثابت کرنے والے عیوب سے پاک ہونا ہے، لیکن فقہاء ان سب کے مکمل اعتبار کرنے پر متفق نہیں ہیں، بلکہ اس بارے میں ان حضرات کے نزدیک تفصیل اور اختلاف ہے۔

الف- دینداری:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کفاءت کی صفات میں سے دینداری ہے، یعنی زوجین کے مابین اسلامی احکام کے اختیار کرنے میں مماثلت اور مقاربت ہو، صرف اصل اسلام میں مماثلت کافی نہیں اور اس کے علاوہ میں ان حضرات کے نزدیک تفصیل ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ اگر صالحین کی لڑکیوں میں سے کوئی لڑکی کسی فاسق کے ساتھ اپنا نکاح کرلے تو اولیاء کو حق اعتراض ہوگا، اس لئے کہ نسب، آزادی اور مال پر فخر کرنے کے مقابلہ میں دین پر زیادہ فخر کیا جاتا ہے، اور فسق کے ذریعہ عار دلانا عار دلانے کے طریقوں میں سب سے زیادہ سخت ہے، اور امام محمد نے کہا ہے: دینداری میں کفاءت معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ یہ آخرت کے امور میں سے ہے، اور کفاءت دنیا کے احکام میں سے ہے، لہذا اس میں فسق مانع نہیں ہوگا مگر جبکہ وہ بہت زیادہ ہو، مثلاً یہ کہ وہ ایسا فاسق ہو کہ اس کا مذاق اڑایا جاتا ہو اور اس پر ہنسا جاتا ہو اور اسے تھپڑ مارا جاتا ہو، پس اگر وہ ایسا ہو جس سے خوف محسوس کیا جاتا ہو مثلاً وہ فوج کا امیر ہو تو وہ کفو ہوگا، اس لئے کہ عرف میں اسے برا نہیں شمار کیا جاتا ہے، لہذا یہ فسق کفاءت میں مانع نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر فاسق کا فسق ظاہر ہو تو وہ کفو نہیں ہوگا، اور اگر فسق چھپا ہوا ہو تو وہ کفو ہوگا (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے: دینداری سے مراد فسق سے سلامتی کے ساتھ اسلام ہے، اور نیک ہونے میں مساوات شرط نہیں ہے، لہذا اگر دینداری نہ ہو اور شوہر فاسق ہو تو وہ کفو نہیں ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے کہا ہے: کفاءت کی صفات میں سے دینداری، نیکی اور ان چیزوں سے باز رہنا ہے جو حلال نہیں ہیں، اور فاسق پاکدامن عورت کا کفو نہیں ہے، اور غیر فاسق (چاہے وہ عادل ہو یا اس کا حال معلوم نہ ہو) اس کا کفو ہے اور نیکی میں مشہور ہونا معتبر نہیں ہے، پس جو شخص نیکی میں مشہور نہ ہو وہ اس عورت کا کفو ہے جو اس میں مشہور ہو، اور فاسق فاسقہ کا مطلقاً کفو ہے، مگر یہ کہ مرد کا فسق زیادہ ہو یا اس کی نوعیت مختلف ہو جیسا کہ اسنوی نے بحث کی ہے، اور بدعتی پاکدامن یا سنی خاتون کا کفو نہیں ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا ہے: دینداری میں کفاءت معتبر ہے، لہذا جو خاتون بدکاری سے پاک ہو اس کا نکاح کسی فاسق کے ساتھ نہیں کیا جائے گا، چاہے اس کا فسق قول میں ہو یا عمل میں یا اعتقاد میں، امام احمد نے ابوبکر کی روایت میں کہا ہے: اپنی لڑکی کا نکاح کسی حروری سے نہیں

---

(۱) الاختیار ۳/۱۰۰، الدر المختار، رد المحتار ۲/۳۱۷، مواہب الجلیل ۳/۴۶۰، روضۃ الطالبین ۷/۸۴، أسنی المطالب ۳/۱۳۹، کشاف القناع ۵/۶۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۳۲۰، المغنی لابن قدامہ ۶/۴۸۲۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/۴۶۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/۸۱، نہایۃ المحتاج ۶/۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/۱۶۶۔

کرے گا جو دین سے پھر جائے، اور نہ ہی رافضی اور قدری سے، البتہ اگر وہ اس کی دعوت نہیں دیتا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، اور نہ کوئی عادل عورت کسی فاسق کے ساتھ نکاح کرے، جیسے شراب پینے والا، اس لئے کہ وہ کفو نہیں ہے، چاہے اس سے نشہ ہو یا نشہ نہیں ہو، اور اسی طرح سے وہ شخص جسے شراب یا اس کے علاوہ کسی نشہ آور چیز کے ذریعہ نشہ ہو وہ کفو نہیں ہے، اسحاق نے کہا ہے: جب اپنی شریف لڑکی کی شادی کسی فاسق کے ساتھ کردے تو وہ قطع رحمی کرنے والا ہوگا[۱]۔

ب-نسب:

۸- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کفاءت میں معتبر صفات میں سے نسب ہے، اور حنابلہ نے اس کی تعبیر منصب سے کی ہے، اور ان حضرات نے حضرت عمرؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے "**لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلامن الأكفاء و في رواية قلت : وما الأكفاء ؟ قال في الأحساب**"[۲] (میں خاندانی عورتوں کو صرف کفو میں نکاح کرنے کی اجازت دوں گا، اور ایک روایت میں ہے: میں نے عرض کیا کہ کفو سے کیا مراد ہے تو فرمایا کہ نسب)، اور اس لئے کہ عرب نسب میں کفاءت پر اعتماد کرتے ہیں، اور نسب کے عالی ہونے پر فخر کرتے ہیں، اور عجمیوں سے نکاح کرنے کو معیوب سمجھتے ہیں اور اسے نقص اور عار سمجھتے ہیں، اور اس لئے کہ عرب کو رسول اللہ علیہ السلام کے ذریعہ تمام قوموں پر فضیلت دی گئی ہے۔

نسب میں اعتبار باپ دادا کا ہے، اس لئے کہ عرب انہیں لوگوں پر فخر کرتے ہیں نہ کہ ماؤں پر، پس جو عورت کسی معزز خاندان کی طرف منسوب ہو تو اس کا کفو وہ شخص نہیں ہوگا جو ایسا نہ ہو، لہذا وہ شخص جس کا باپ عجمی ہو اگرچہ اس کی ماں عربی ہو تو وہ کسی عربی عورت کا کفو نہیں ہوگا اگرچہ اس عورت کی ماں عجمی ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی نے عرب کو دوسری قوموں پر منتخب فرمایا ہے، اور مختلف فضائل کے ذریعہ انہیں امتیاز بخشا ہے جیسا کہ صحیح احادیث میں ہے[۱]۔

امام مالک اور سفیان ثوری کا مذہب یہ ہے کہ کفاءت میں نسب کا اعتبار نہیں، امام مالک سے کہا گیا: بعض حضرات عربی خاتون اور عجمی کے درمیان فرق کرتے ہیں، تو انہوں نے اسے بہت برا سمجھا اور فرمایا: سارے اہل اسلام ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں، اس لئے کہ قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّأُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوْا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقٰكُمْ**"[۲] (ہم نے تم (سب) کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم کو مختلف قومیں اور خاندان بنادیا ہے کہ ایک دوسرے کو پہچان سکو بیشک تم میں سے پرہیزگار تو اللہ کے نزدیک معزز تر ہے)۔ امام سفیان ثوری فرمایا کرتے تھے: نسب میں کفاءت معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث کی وجہ سے سارے انسان برابر ہیں[۳]۔ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى**"[۴] (کسی عربی کو کسی عجمی پر اور کسی عجمی کو

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۸۵۔

(۲) اثر عمر کو ابن قدامہ نے المغنی (۶/ ۴۸۳) میں نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ اسے ابوبکر عبد العزیز نے اپنی سند سے روایت کیا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۲، مطالب اولی النہی ۵/ ۸۵، المغنی ۶/ ۴۸۳۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۱۳۔

(۳) المدونۃ الکبری ۳/ ۱۶۳، شرح العنایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۴۱۹۔

(۴) حدیث: "لا فضل لعربي على عجمي......" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

کسی عربی پر اور کسی گورے کو کسی کالے پر اور کسی کالے کو کسی گورے پر کوئی فضیلت نہیں مگر تقویٰ کی وجہ سے) اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہوتی ہے: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ"[1] (بیشک تم میں سے پرہیزگار تو اللہ کے نزدیک معزز تر ہے) اور جمہور فقہاء کے نزدیک جو نسب میں کفاءت کے معتبر ہونے کے قائل ہیں مذکورہ چیزوں پر اتفاق کے ساتھ درج ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا ہے: قریش ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، عرب ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں، اور عجمی ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **قريش بعضهم أكفاء لبعض، والعرب بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة، ورجل برجل، والموالي بعضهم أكفاء لبعض، قبيلة بقبيلة، ورجل برجل إلا حائک أو حجام**"[2] (قریش ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، اور عرب ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ کے لئے اور ایک مرد دوسرے مرد کے لئے، اور عجمی ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں، ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ کے لئے اور ایک مرد دوسرے مرد کے لئے سوائے بنکر اور حجام کے)۔

ان حضرات نے کہا ہے: قریشی مرد قبیلہ کے اختلاف کے باوجود قریشی عورت کا کفو ہوگا، اور کفاءت میں قریش کے درمیان آپس کی فضیلت کا اعتبار نہیں ہوگا، لہٰذا وہ قریشی جو ہاشمی نہ ہو جیسے تیمی، اموی اور عدوی تو وہ ہاشمی خاتون کا کفو ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "**قريش بعضهم أكفاء لبعض**" قریش ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، اور قریش میں بنو ہاشم داخل ہیں اگر چہ بنو ہاشم کو جو فضیلت حاصل ہے وہ دوسرے قریش کو حاصل نہیں ہے، لیکن شریعت نے نکاح کے باب میں اس فضیلت کا اعتبار نہیں کیا ہے، اس کا علم ہمیں رسول اللہ ﷺ کے عمل اور صحابہ کرامؓ کے اجماع سے ہوا ہے، اور اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی دو صاحبزادیوں کا نکاح حضرت عثمانؓ کے ساتھ کیا اور وہ اموی تھے ہاشمی نہیں تھے، اور حضرت علیؓ نے اپنی صاحبزادی کا نکاح حضرت عمرؓ کے ساتھ کر دیا حالانکہ وہ ہاشمی نہیں تھے بلکہ عدوی تھے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قریش میں کفاءت کسی ایک قبیلہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

امام محمد نے بیتِ خلافت کا استثناء کیا ہے، چنانچہ وہ قریشی جو ہاشمی نہ ہو وہ اس کا کفو نہیں ہوگا، لہٰذا اگر خلفاء کی اولاد میں سے کوئی قریشی خاتون اپنا نکاح کسی ایسے قریشی کے ساتھ کر لے جو ان کی اولاد میں سے نہ ہو، تو اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا۔

حنفیہ نے کہا ہے: حدیث کی وجہ سے عرب ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، اور عرب کسی قریش کے لئے کفو نہیں ہوں گے، کیونکہ قریش کو تمام عرب پر فضیلت حاصل ہے، اور اسی وجہ سے امامت کبریٰ ان کے ساتھ خاص ہے، نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الأئمة من قريش**"[1] (ائمہ قریش میں سے ہوں گے)۔

اور نص کی وجہ سے عجمی ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں، اور عجمی عرب کے کفو نہیں ہوں گے، اس لئے کہ عرب کو عجم پر فضیلت حاصل

(۱) سورۂ حجرات / ۱۳۔

(۲) حدیث: "قريش بعضهم اكفاء لبعض......" کی روایت حاکم نے قریش کے ذکر کے بغیر کی ہے، اسی طرح نصب الرایہ للزیلعی (۳/ ۱۹۷) میں ہے اور ابن عبد الہادی سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کی اسناد کو انقطاع کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، اور آپ کے قول "قريش بعضها لبعض أكفاء" کو ابن ابی حاتم نے علل الحدیث ۱/ ۴۲۴ میں ذکر کیا ہے اور اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ: یہ حدیث منکر ہے۔

(۱) حدیث: "الأئمة من قريش" کی روایت احمد (۳/ ۱۲۹) نے انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۵/ ۱۹۲) میں کہا ہے کہ اس کے رواۃ ثقہ ہیں۔

ہے اور عرب کے غلام قریش کے غلام کے کفو ہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے: ''**و الموالي بعضهم أكفاء لبعض رجل برجل**'' (اور غلام ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں)، عجم کے لوگ اسلام پر فخر کرتے ہیں نسب پر نہیں لہٰذا جس کے باپ دادا اور اس کے اوپر کے افراد مسلمان ہوں وہ اس شخص کا کفو ہوگا جس کے آباء واجداد مسلمان ہوں، اور جو شخص خود اسلام قبول کرے یا صرف اس کا باپ مسلمان ہو تو وہ اس شخص کا کفو نہیں ہوگا جس کے باپ دادا مسلمان ہوں، اس لئے کہ نسب باپ دادا کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے، اور جو خود اسلام قبول کرے وہ ایسے شخص کا کفو نہیں ہوگا جس کا باپ مسلمان ہو[1]۔

شافعیہ نے کہا ہے: عرب میں سے غیر قریشی مرد قریشی خاتون کا کفو نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: ''**قدموا قريشا ولا تقدموها**''[2] (قریش کو آگے بڑھاؤ اور ان سے آگے مت بڑھو)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قریش کو کنانہ میں سے منتخب فرمایا اور قریش میں سے ہاشمی اور مطلبی کے علاوہ کوئی مرد ہاشمی یا مطلبی خاتون کا کفو نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: ''**إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم**''[3] (اللہ نے اسماعیل کی اولاد میں سے کنانہ کو منتخب فرمایا، اور کنانہ میں سے قریش کو منتخب فرمایا اور قریش میں سے بنو ہاشم کو منتخب فرمایا اور بنو ہاشم میں سے مجھے منتخب فرمایا)۔ اور مطلبی مرد ہاشمیہ خاتون کا کفو ہے اور اس کے برعکس، اس لئے کہ حدیث ہے: ''**إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد**''[1] (یقیناً بنو ہاشم اور بنو المطلب ایک ہی ہیں)، پس یہ دونوں ایک دوسرے کے کفو ہوں گے۔ اور یہ اس وقت ہے کہ جب خاتون شریف نہ ہو، لیکن اگر وہ شریف ہو تو اس کا کفو شریف ہی ہوگا، اور شرف حضرت حسنؓ و حسینؓ (اللہ تعالیٰ ان دونوں سے اور ان دونوں کے ماں باپ سے راضی ہو) کی اولاد کے ساتھ خاص ہے، اس پر ابن ظہیرہ نے تنبیہ کی ہے، نیز اس کا محل آزاد عورت ہے، پس اگر کوئی ہاشمی یا مطلبی کسی باندی کے ساتھ نکاح کرلے، پھر اس سے بچی پیدا ہو تو یہ اپنی ماں کے مالک کی مملوکہ ہوگی، اور اس کے لئے اس لڑکی کی شادی کسی غلام یا کم تر نسب والے کے ساتھ کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ غلامی کی وجہ سے جو عار ثابت ہے اس نے ہر طرح کے کمال کو ختم کردیا ہے۔ مزید یہ کہ نسب میں کفاءت کا حق اس کے آقا کو ہے نہ کہ خود اس کو جیسا کہ شیخین نے اسے یقینی طور پر کہا ہے۔

قریش کے علاوہ دوسرے عرب بعض، بعض کے کفو ہیں، رافعی نے اسے علماء کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے، اور زیادۃ الروضۃ میں کہا ہے: یہ اکثر فقہاء کے کلام کا تقاضا ہے۔

ان حضرات نے کہا ہے: اصح قول یہ ہے کہ عرب پر قیاس کرکے ان کی طرح عجمیوں میں بھی نسب کا اعتبار کیا جائے گا، پس فارسی قبطی سے افضل ہے، جیسا کہ مروی ہے، نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**لوكان الدين عند الثريا لذهب به رجل من فارس**''[2] (اگر دین ثریا کے پاس ہوتا تو فارس کا ایک شخص اسے لے آتا)، اور

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۹، فتح القدیر مع شرح العنایہ ۲/ ۴۲۰، ۴۲۱۔

(۲) حدیث: ''قدموا قريشا ولا تقدموها'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/ ۲۵) میں ذکر کیا ہے، اور کہا کہ اسے طبرانی نے روایت کیا ہے، اور اس میں ابو معشر ہیں اور ان کی حدیث حسن ہے، اور اس کے بقیہ رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

(۳) حدیث: ''إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل......'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۸۲) نے حضرت واثلہ بن اسقعؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۸۴) نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''لوكان الدين عند الثريا......'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۷۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

بنو اسرائیل قبطیوں سے افضل ہیں، اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے: عجمیوں میں نسب کا اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ یہ حضرات نسب کی حفاظت کا اہتمام نہیں کرتے ہیں اور نہ اسے محفوظ رکھتے ہیں، بخلاف عرب کے، اور نسب میں اعتبار باپ کا ہے، اور وہ شخص جو خود اسلام قبول کرے یا اس کے قریبی آباء واجداد میں سے کوئی اسلام قبول کرلے تو وہ اس شخص کا کفو نہیں ہوگا جو اس سے اسلام میں قدیم ہو، پس جو شخص بذات خود اسلام قبول کرے تو وہ اس عورت کا کفو نہیں ہوگا جس کا باپ یا اس سے اوپر کوئی مسلمان ہو، اور جس کے باپ دادا اسلام میں ہوں وہ اس عورت کے لئے کفو نہیں ہوگا جس کے تین آباء اسلام میں ہوں (1)۔

امام احمد سے روایت مختلف ہے، ان سے ایک روایت ہے: عرب میں سے غیر قریش قریش کے کفو نہیں ہوں گے، اور غیر بنی ہاشم بنی ہاشم کے کفو نہیں ہوں گے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم**" (اللہ نے کنانہ کو اسماعیل کی اولاد میں سے منتخب کیا اور قریش کو کنانہ میں سے منتخب کیا، اور قریش میں سے بنو ہاشم کو منتخب کیا اور مجھے بنی ہاشم میں سے منتخب کیا)، اور اس لئے کہ عرب کو رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ تمام امتوں پر فضیلت دی گئی اور قریش سارے عرب میں اس فضیلت میں مخصوص ہیں، اور بنو ہاشم اس میں قریش سے خاص ہیں، اور اسی طرح سے حضرت عثمان اور جبیر بن مطعم نے کہا ہے کہ ہمارے بھائی بنو ہاشم کو جو فضیلت ہم پر ہے اس کا ہم انکار نہیں کرسکتے، اس لئے کہ ان میں سے آپ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے بہت بڑا مرتبہ عطا فرمایا ہے۔

(1) مغنی المحتاج ۳/۱۶۶، نہایۃ المحتاج ۶/۲۵۲، الجمل ۴/۱۶۶۔

امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے: عرب ایک دوسرے کے لئے کفو ہیں، اور عجم ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ نے اپنی دولڑکیوں کا نکاح حضرت عثمانؓ سے کیا، اور حضرت علیؓ نے اپنی بیٹی ام کلثومؓ کا نکاح حضرت عمرؓ کے ساتھ کیا (1)۔

مالکیہ کے نزدیک نسب میں کفاءت معتبر نہیں ہے (2)۔

ج- حریت (آزاد ہونا):

۹- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک صحیح قول ہے کہ آزاد ہونا کفاءت کی صفات میں سے ہے، لہذا غلام یا وہ شخص جس کا کچھ حصہ غلام ہو یا مدبر یا مکاتب آزاد عورت کا کفو نہیں ہوگا اگر چہ وہ آزاد کردہ ہو، اس لئے کہ اس کی وجہ سے عار دلایا جاتا ہے، اس لئے کہ غلامی کی وجہ سے جو عیب اور نقص ہوتا ہے وہ نسب کے کم تر ہونے کی وجہ سے ہونے والے عیب اور نقص سے بڑھ کر ہے، اور اس لئے کہ اس کے ساتھ نکاح کرنے کی وجہ سے اسے ضرر ہوگا، کیونکہ وہ تنگدستوں کا نفقہ خرچ کرے گا، اور وہ اپنی اولاد پر خرچ نہیں کرے گا نیز وہ غلام اپنی کمائی میں تصرف سے روک دیا گیا ہے، اور وہ اس کا مالک نہیں ہوتا ہے، نیز وہ اپنی بیوی کو چھوڑ کر اپنے آقا کے حقوق کی ادائیگی میں مشغول ہوگا، اور آقا کا اس کی ذات کا مالک ہونا جانور کی ملکیت کے مشابہ ہے۔

اور ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو عروہ نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے: "**أن بريرة أعتقت فخيرها رسول الله** ﷺ" (3) (بریرہ آزاد کردی گئی تو رسول اللہ ﷺ نے اسے خیار دیا) اور اگر اس کے شوہر آزاد ہوتے تو اسے اختیار

(1) المغنی ۶/۴۶۶۔

(2) جواہر الإکلیل ۱/۲۸۳۔

(3) حدیث عائشہ: "أن بريرة أعتقت فخيرها رسول الله ﷺ ......" کی =

نہیں دیتے [۱]، اور غلام آزاد عورت کا کفو ہے یا نہیں اس سلسلہ میں مالکیہ کے دو قول ہیں۔

ابن القاسم نے عربی خاتون کے ساتھ غلام کے نکاح کو جائز قرار دیا ہے، اور عبدالباقی نے کہا ہے: یہ زیادہ اچھا ہے اور دردیر نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ غلام آزاد عورت کا کفو نہیں ہوگا، دسوقی نے کہا ہے: یہی مذہب ہے [۲]۔

د- حرفت (پیشہ):

۱۰- حرفت وہ صنعت وغیرہ ہے جس سے روزی حاصل کرنا مطلوب ہوتا ہے، اور گھٹیا پیشہ وہ ہے جس میں مبتلا ہونے سے مروت اور عزت کم ہوتی ہے جیسے گندگیوں کو اٹھانا [۳]۔

اور مفتی بہ قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب اور یہی امام ابو یوسف شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، امام احمد سے معتمد روایت کے مطابق یہ ہے کہ کفاءت میں پیشہ کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ**" [۴] (اور اللہ نے تم میں سے ایک کو دوسرے پر مال کے معاملہ میں فضیلت دے رکھی ہے) یعنی اس کے سبب میں، پس کچھ لوگوں کے پاس رزق عزت وآرام کے ذریعہ پہنچتا ہے، اور ان میں سے بعض کے پاس ذلت ومشقت کے ذریعہ اور اس لئے کہ لوگ پیشوں کی شرافت پر فخر کرتے ہیں اور اس کے گھٹیا ہونے پر عار محسوس کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہ سے اور امام احمد کی ایک روایت میں یہ ہے: کفاءت فی النکاح میں پیشہ معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ گھٹیا پیشہ سے اچھے پیشہ کی طرف منتقل ہونا ممکن ہے، لہذا یہ وصف لازم نہیں ہوگا۔

اور اسی کے مثل امام ابو یوسف سے مروی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ یہ معتبر نہیں ہے مگر یہ کہ پیشہ بہت گھٹیا ہو، جیسے حجام، جھاڑو دینے والا اور دباغت کا پیشہ، لہذا ان میں سے ہر ایک عطار، صیرفی اور جوہری کی بیٹی کا کفو نہیں ہوگا۔

جمہور فقہاء کے مذہب کے مطابق گھٹیا صناعت یا ذلیل پیشہ والا، باعزت صناعت اور شریف پیشہ والے کی لڑکی کا کفو نہیں ہوگا جیسا کہ گزرا، اور جیسا کہ حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ لوگوں کے عرف میں یہ عیب ہے لہذا یہ نسب کے عیب کے مشابہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ حدیث میں ہے: "**العرب بعضهم أكفاء لبعض**" اور اس کے اخیر میں ہے کہ "**إلا حائك أو حجام**" [۱] عرب ایک دوسرے کے حق میں کفو ہیں، مگر بنکر اور پچھنہ لگانے والا، امام احمد سے پوچھا گیا: آپ اسے کیسے قبول کرتے ہیں جبکہ آپ اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: اسی پر عمل ہے یعنی یہ اہل عرف کے موافق ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: کفاءت ایک جنس کے دو پیشوں میں ثابت ہوگی، جیسے کپڑا فروش کپڑا فروش کے ساتھ، اور بنکر بنکر کے ساتھ، اور کفاءت پیشہ کی جنس کے اختلاف کے ساتھ ثابت ہوگی جبکہ وہ ایک دوسرے کے قریب ہو جیسے کپڑا فروخت کرنے والا سنار کے ساتھ اور سنار عطر فروش کے ساتھ، اور ان پیشوں میں کفاءت ثابت نہیں ہوگی جو باہم قریب نہ ہوں، جیسے عطر فروش نعل بندی کرنے والے کے

= روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۳۸) اور مسلم (۳/ ۱۱۴۳) نے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۹، المبسوط ۵/ ۲۴، ۲۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۵، المغنی ۶/ ۴۸۴، مطالب أولی النہی ۵/ ۸۵۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۸، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۴۶۱، ۴۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۶۔

(۴) سورۂ نحل/ ۷۱۔

(۱) حدیث: "**العرب بعضهم أكفاء لبعض......**" کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی ہے۔

ساتھ، اور کپڑا فروخت کرنے والا موچی کے ساتھ۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ بیوی کے شہر کے عرف عام کا اعتبار ہوگا نہ کہ اس شہر کے عرف عام کا جہاں عقد ہوا ہے، اس لئے کہ مدار عورت کو عار دلائے جانے اور عار نہیں دلائے جانے پر ہے، اور اس کا علم عورت کے شہر کے پیشوں کی نسبت سے ہوگا، یعنی بحالت نکاح عورت جس شہر میں ہو۔

رملی نے کہا ہے کہ باپ دادا کا پیشہ شوہر کے پیشہ کی طرح کفاءت میں معتبر ہے، اور راجح قول یہ ہے کہ ہر وہ پیشہ جس میں نجاست کو استعمال کیا جاتا ہو وہ اس پیشہ والے کا کفو نہیں ہے جس میں نجاست کو استعمال نہیں کیا جاتا ہو، اور وہ بقیہ پیشے جن میں فقہاء نے ایک دوسرے کو فضیلت نہیں دی ہے وہ باہم مساوی ہیں مگر یہ کہ عرف ان کے متفاوت ہونے پر غالب ہو، اور رملی نے کہا ہے: جس شخص کے دو پیشے ہوں، گھٹیا اور باعزت تو اس پیشہ کا اعتبار کیا جائے گا جس کے ساتھ وہ مشہور ہو، ورنہ ذلیل پیشہ کو ترجیح ہوگی، بلکہ اگر مطلقاً اس کے غالب ہونے کے بارے میں کہا جائے تو مستبعد نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے ذریعہ عار دلانے سے خالی نہیں ہوگا[1]۔

قلیوبی نے اضافہ کیا ہے کہ اگر کوئی شخص ایک پیشہ کو اس سے اچھے پیشہ کی وجہ سے چھوڑ دے یا اس کے برعکس کرے تو پہلے پیشہ کی طرف سے اس کے تعلق کا ختم ہونا معتبر ہوگا، اور ذلیل پیشہ کو تواضع یا کسر نفس یا مسلمانوں کے نفع کے لئے بغیر کسی اجرت کے اختیار کرنا کفاءت اور علم میں مضر نہیں ہے، بشرطیکہ فسق لازم نہ آئے، اور اسی طرح سے قضا یعنی فیصلہ کرنے کا پیشہ تمام پیشوں میں بہتر ہے، لہذا وہ دونوں تمام پیشہ والوں کے کفو قرار پائیں گے، پس جس عورت کا نسب معروف نہ ہو وہ اگر کسی قاضی کے پاس آئے تاکہ وہ اس کا نکاح کرادے تو وہ اس کا نکاح صرف کسی عالم یا قاضی کے بیٹے کے ساتھ کرے گا ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ نہیں، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کو خاندانی شرافت حاصل ہو اور فقہاء کے ظاہر کلام میں عالم اور قاضی کی لڑکی سے مراد (جیسا کہ رملی نے کہا ہے) وہ خاتون ہے کہ جس خاندان کی طرف وہ منسوب ہے ان میں عالم اور قاضی میں سے کوئی ایک ہو خواہ وہ اوپر کے درجہ میں ہو اس لئے کہ وہ ان صفات میں سے ہے جن پر وہ فخر کرتی ہے، اور اذرعی نے بحث کی ہے کہ فسق کے ساتھ علم کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ عرف میں فسق کے ساتھ علم کوئی فخر کی بات نہیں ہے چہ جائیکہ شرع میں، اور قضا کے باب میں اس کی صراحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر قاضی اہل ہو تو وہ عالم ہے اور اس میں ایک زائد صفت ہے یا غیر اہل ہو تو معاملہ اس کے حوالہ کرنا قابل غور ہے۔

جاہل مرد کسی عالم عورت کا کفو نہیں ہوگا (جیسا کہ رملی نے مزید کہا ہے) اس لئے کہ علم جب اس کے آباء میں معتبر ہے تو اس میں بدرجہ اولی معتبر ہوگا، اس لئے کہ علم کا سب سے کم درجہ یہ ہے کہ وہ پیشہ کی طرح سے ہو، اور ذلیل پیشہ والا شریف پیشہ والے کا کفو نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ پیشہ کو کفاءت فی النکاح کی صفات میں معتبر نہیں مانتے ہیں، اس لئے کہ کفاءت ان حضرات کے نزدیک دینداری اور حالت میں معتبر ہے، جہاں تک دینداری کی بات ہے تو یہ احکام اسلام کے اختیار کرنے میں مماثلت یا مقاربت ہے، نہ کہ محض اصل اسلام میں۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۰، الاختیار ۳/ ۹۹، فتح القدیر ۲/ ۴۲۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۶، المغنی ۶/ ۴۸۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۸۶۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۳۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۴۔

اور حالت سے مراد خیار کو ثابت کرنے والے عیوب سے سلامتی میں مماثلت یا مقاربت ہے، حسب ونسب میں نہیں (۱) ۔

ھ- یسار (مالداری):

۱۱ - کفاءت فی النکاح کی صفات میں سے یسار (جس کی تعبیر فقہاء حنفیہ مال سے کرتے ہیں) کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور معتمد روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مالداری کا اعتبار ہوگا اور یہی شوافع کا ایک قول ہے جو ان کے اصح قول کے بالمقابل ہے، لہذا فقیر مالدار عورت کا کفو نہیں ہوگا، کیونکہ عام طور پر مال کے ذریعہ دوسری چیزوں کے مقابلے میں زیادہ فخر کیا جاتا ہے، اور اس لئے کہ نکاح کا مہر اور نفقہ کے ساتھ لازمی تعلق ہے، اور نسب اور آزادی کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے، لہذا جب نسب اور آزادی میں کفاءت معتبر ہے تو مال میں بدرجہ اولی معتبر ہونی چاہئے، اور اس لئے کہ مالدار عورت کو اپنے شوہر کے تنگدست ہونے کی صورت میں ضرر ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کے نفقہ اور اس کی اولاد کے خرچہ کی ادائیگی میں خلل ہوسکتا ہے اور اسی وجہ سے وہ بعض فقہاء کے نزدیک اپنے اور اپنی اولاد کے نفقہ کی عدم ادائیگی کی صورت میں فسخ نکاح کی مالک ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اسے لوگوں کے عرف میں عیب شمار کیا جاتا ہے، اور لوگ مال میں ایک دوسرے سے فضیلت کا دعوی کرتے ہیں جیسا کہ یہ حضرات نسب میں فضیلت کا دعوی کرتے ہیں، بلکہ اس سے بڑھ کر، لہذا نسب کی طرح مالداری کفاءت کی شرطوں میں سے ہوگی۔

مالداری میں معتبر بیوی کے مہر مثل اور نفقہ کی ادائیگی پر قدرت ہے، اور اس پر زیادتی کا اعتبار نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر شوہر اس کے مہر مثل اور اس کے نفقہ پر قادر ہو تو وہ اس کا کفو ہوگا اگر چہ مال میں اس کے برابر نہ ہو، اس لئے کہ مالداری میں مال کی معتبر مقدار وہ ہے جس کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ جو شخص مہر اور نفقہ کا مالک نہ ہو وہ کفو نہیں ہوگا، اس لئے کہ مہر بضع کا بدل ہے، لہذا اس کا پورا کرنا ضروری ہے، اور نفقہ کے ذریعہ رشتۂ نکاح قائم اور باقی رہتا ہے، لہذا ان دونوں پر قدرت ضروری ہے، اور اس لئے کہ جس شخص کو مہر اور نفقہ پر قدرت نہیں ہوتی ہے اسے حقیر سمجھا جاتا ہے اور عرف میں اس کی توہین کی جاتی ہے، جیسے وہ شخص جس کا نسب کمتر ہو، لہذا اس کی وجہ سے مصالح میں خلل ہوگا جیسا کہ نسب کے کمتر ہونے کی صورت میں مصالح میں خلل ہوتا ہے، اور مہر سے مراد وہ مقدار ہے جس کو فوری طور پر ادا کرنا متعارف ہو، اس لئے کہ اس کے علاوہ عرفاً مؤجل ہوتا ہے، بابرتی نے کہا ہے: اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے، لہذا کفاءت ساقط نہیں ہوگی۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے نفقہ پر قدرت کا اعتبار کیا ہے مہر پر قدرت کا نہیں، اس لئے کہ مہر میں نرمی برتی جاتی ہے اور انسان کو اپنے باپ کی مالداری کے ذریعہ اس پر قادر شمار کیا جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد سے منقول ہے کہ مالداری میں شوہر اور بیوی کا مساوی ہونا کفاءت کے پائے جانے کی شرط ہے، یہاں تک کہ جو عورت مالداری میں فائق ہو اس کا کفو وہ شخص نہیں ہوگا جو مہر اور نفقہ پر قادر ہو، اس لئے کہ لوگ مالداری پر فخر کرتے ہیں اور فقیری پر عار محسوس کرتے ہیں۔

حنابلہ میں سے ابن عقیل نے کہا ہے: مذہب کا قیاس یہ ہے کہ مال ملکیت نصاب یا اس کے علاوہ کی مقدار کے ساتھ متعین نہیں ہے،

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۸۔

بلکہ اس کے باپ کا حال یہ ہو کہ اس شوہر کے ساتھ اس کی شادی کرنے پر اسے عیب نہیں لگایا جائے، اس طور پر کہ وہ اس مال میں اس کے مقابل یا اس کے مساوی ہو جس کے ذریعہ وہ مالداروں کے نفقہ پر قادر ہو، اس طرح سے کہ اس عورت کی جو عادت اس کے باپ کے گھر میں تھی اس میں کوئی تبدیلی نہ ہو تو یہ معتبر ہوگی۔ شافعیہ میں سے جن کا قول اصح کے بالمقابل ہے ان کے درمیان کفاءت میں معتبر مالداری کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ مہر اور نفقہ کے بقدر معتبر ہوگا لہٰذا وہ ان دونوں کے ذریعہ ہزاروں کی مالک عورت کا کفو ہوگا اور اصح یہ ہے کہ یہ کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ لوگوں کی چند قسمیں ہیں: مالدار، فقیر اور متوسط، اور ہر قسم باہم کفو ہے اگرچہ مراتب مختلف ہوں۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ کفاءت میں مالداری معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ مال آنے اور جانے والی شئی ہے، اور اس پر اہل مروءت و بصیرت فخر نہیں کرتے ہیں، اور امام احمد سے یہ منقول ہے کہ مالداری کا اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ فقیری دین میں شرف ہے، اور مالداری میں معتبر وہ مقدار ہے جس کے ذریعہ وہ نفقہ اور مہر پر قادر ہو[1]۔

و- عیوب سے سلامتی:

۱۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابن عقیل وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ خیارِ فسخ نکاح کو ثابت کرنے والے عیوب سے سلامتی کفاءت فی النکاح کی صفات میں سے ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۹، ۳۲۰، الہدایہ مع شروحہا فتح القدیر، العنایہ ۲/ ۴۲۳، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۳۶، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۲، مطالب أولی النہی ۵/ ۸۶، المغنی ۶/ ۴۸۴۔

مالکیہ میں سے ابن راشد نے کہا ہے: مراد یہ ہے کہ وہ صحت میں اس کے مساوی ہو، یعنی وہ عیوب فاحشہ سے محفوظ ہو، اور یہی ابن بشیر اور ابن شاش وغیرہ اصحاب مالکیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے[1]۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے: کفاءت میں معتبر صفات میں سے خیار کو ثابت کرنے والے عیوب سے سلامتی ہے، لہٰذا جس میں بعض عیوب ہوں جیسے جنون یا جذام یا برص، تو وہ اس عورت کے حق میں کفو نہیں ہوگا جو ان بیماریوں سے محفوظ ہو، اس لئے کہ نفس ایسے شخص کے ساتھ رہنے سے نفرت کرتا ہے جس کے ساتھ یہ بیماریاں ہوں اور اس کی وجہ سے نکاح کے مقصود میں خلل ہوتا ہے، اور اگر عورت میں بھی عیب ہو اور دونوں عیب مختلف ہوں تو کفاءت نہیں ہوگی، اور اگر دونوں مختلف ہوں لیکن شوہر کا عیب زیادہ ہو تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر دونوں مساوی ہوں یا عورت کا عیب زیادہ ہو تو بھی اصح قول میں یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ انسان جس طرح دوسرے سے نفرت کرتا ہے وہ اپنی ذات سے نفرت نہیں کرتا ہے، اور اسی طرح سے اگر مرد مجبوب (آلہ تناسل کا کٹا ہوا ہو) اور عورت رتقاء یا قرناء ہو (یعنی اس کی شرم گاہ میں ایسا گوشت یا ہڈی بڑھ گئی ہو جس کی وجہ سے وطی کرنا ممکن نہ ہو)۔

بغوی اور خوارزمی نے نامرد ہونے کو اس کی تحقیق کے نہ ہونے کی وجہ سے مستثنی قرار دیا ہے، لہٰذا کفاءت میں اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اسی پر اسنوی اور ابن المقری کا عمل ہے، شیخین نے کہا ہے: شیخ ابوحامد وغیرہ کی تعلیق میں اس کے اور دوسرے کے مابین برابری ہے، اور جمہور نے مطلق رکھا ہے جس سے اس کی موافقت ہوتی ہے، شربینی الخطیب نے کہا ہے: یہی معتمد ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے: احکام ظاہر پر مبنی ہوتے ہیں اور ثبوت پر موقوف نہیں ہوتے۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۴۶۰، الشرح الکبیر ۲/ ۲۴۹۔

رویانی نے پانچوں عیوب کے ساتھ ان عیوب کو لاحق کیا ہے جن سے نفرت کی جاتی ہے، جیسے اندھاپن، کٹا ہوا ہونا اور صورت کا خراب ہونا اور کہا: یہ میرے نزدیک کفاءت کے لئے مانع ہے، اور یہی بعض اصحاب کا قول ہے لیکن یہ مذہب کے خلاف ہے۔

اور ان عیوب سے سلامتی کی شرط لگانا عورت کے تعلق سے عام ہے، لیکن ولی کے تعلق سے اس کے حق میں جنون، جذام اور برص معتبر ہوگا، "جب" (ذکر کا کٹا ہوا ہونا) اور "عنہ" (نامرد ہونا) معتبر نہ ہوگا۔

زرکشی اور ہروی نے کہا ہے: عیوب سے پاک ہونا خاص طور پر زوجین میں معتبر ہے نہ کہ ان دونوں کے آباء واجداد میں، لہذا برص والے کا بیٹا اس عورت کا کفو ہے جس کا باپ اس سے محفوظ ہو، شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ راجح اور اقرب یہ ہے کہ وہ اس کا کفو نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی وجہ سے عار محسوس کرے گی، اور قاضی نے کہا ہے: شوہر میں ہر وہ چیز مؤثر ہوگی جو شہوت کی تیزی کو ختم کردے [1]۔

حنابلہ میں سے مقدسی اور رحیبانی نے کہا ہے: یہ محسوس ہوتا ہے کہ کفاءت میں ان عیوب کے نہ ہونے کی شرط لگانا مناسب ہے جو خیار فسخ کو ثابت کرتے ہیں، اور اسے ہمارے اصحاب نے ذکر نہیں کیا ہے، لیکن ابن عقیل اور ابومحمد کے نزدیک یہ شرط ہے، شیخ تقی الدین نے کہا ہے کہ امام احمد نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے: وہ عورت کسی عیب دار مرد کے ساتھ نکاح نہیں کرے گی اگرچہ وہ عورت ارادہ کرے، اس بنیاد پر عیوب سے سلامتی کفاءت کی جملہ صفات میں سے ہے [2]۔

حنفیہ اور اکثر حنابلہ نے کہا ہے: کفاءت میں عیوب سے سلامتی معتبر نہیں ہے [3]، لیکن ابن عابدین نے فتاوی حامدیہ سے نقل کیا

(۱) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۳/۲۳۴، مغنی المحتاج ۳/۱۶۵، نہایۃ المحتاج ۲۵۱/۶۔

(۲) مطالب أولی النہی ۸۶/۵۔

(۳) ردالمحتار ۳۲۴/۲، المغنی ۴۸۵/۶۔

ہے: باپ دادا کے علاوہ کوئی دوسرا ولی اگر نابالغ لڑکی کی شادی کسی مشہور نامرد سے کردے تو جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ مہر اور نفقہ پر قدرت کی طرح جماع پر قدرت کفاءت کی شرط ہے، بلکہ بدرجۂ اولی شرط ہے، اور بحر سے نقل کیا ہے: اگر بالغہ کا نکاح وکیل کسی مالدار عضو تناسل کٹے ہوئے شخص سے کردے تو جائز ہوگا اگرچہ اس کے بعد اسے تفریق کا حق ہوگا [1]۔

کفاءت کی صفات کا تقابل:

۱۳ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اصح قول کے مطابق کفاءت کی بعض صفات بعض کے مقابلہ میں نہیں ہوسکتی ہیں، لہذا کسی عیب کی تلافی کسی فضل کے ذریعہ نہیں ہوسکتی، یعنی پاکدامن باندی کا نکاح کسی آزاد فاسق کے ساتھ اور عیوب سے محفوظ کم تر نسب والی خاتون کا نکاح کسی برتر نسب والے عیب دار کے ساتھ نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ مذکورہ صورتوں میں شوہر کے ساتھ ایسا عیب ہے جو کفاءت سے مانع ہے، اور شوہر کو عورت پر جو زائد فضیلت ہے اس کے ذریعہ اس کی تلافی نہیں ہوگی۔

اور اصح کے مقابلہ میں ان حضرات کے نزدیک یہ قول ہے کہ شوہر کی ظاہری عفت کے ذریعہ اس کے نسب کے کم تر ہونے کی تلافی ہوگی، اور آزاد عجمی مرد، عربی باندی کا کفو ہوگا۔

امام نے تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: عیوب سے سلامتی کا مقابلہ

(۱) ردالمحتار ۳۲۴/۲۔

کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ وہ عام صفات جو فقہاء کے نزدیک کفاءت میں معتبر ہیں جیسا کہ گذرا، ان کے اعتبار کا مدار عرف پر ہے اور فقہاء نے گزشتہ تفصیل میں عرف کے مطابق ان کی تعبیر کی ہے۔ لہذا عرف بدل جائے تو کفاءت کی صفات بدل جائیں گی۔

شوہر کے تمام فضائل سے نہیں کیا جا سکتا ہے، اور اسی طرح سے آزاد ہونا اور نسب ہے، اور اس کی ظاہری عفت کے ذریعہ اس کے کمتر نسب کی تلافی کے بارے میں دو قول ہیں، ان میں اصح ممانعت ہے، انہوں نے کہا ہے کہ بالاتفاق ذلیل پیشوں سے محفوظ ہونے کے مقابل نیکی ہوگی، اور نیکی کا اگر ہم اعتبار کریں گے تو وہ ہر خصلت کے مقابل ہوگی، اور عربی باندی عجمی آزاد مرد کے مقابلے میں ہوگی یا نہیں اس میں بھی یہی اختلاف ہے [1]۔

ابن عابدین نے ذکر کیا ہے کہ اگر شوہر صاحبِ منصب ہو جیسے سلطان اور عالم ہو اور وہ صرف نفقہ کا مالک ہو تو ایک قول یہ ہے کہ وہ کفو ہوگا اس لئے کہ اس منصب کے ذریعہ خلل کی تلافی ہو جائے گی، اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ عجمی فقیہ جاہل عربی کا کفو ہوگا، ابن عابدین نے کہا ہے کہ میرے لئے یہ بات ظاہر ہے کہ نسب یا علم کے شرف کے ذریعہ پیشہ کے نقص کی تلافی ہو جائے گی بلکہ وہ تمام پیشوں سے فائق ہوگا [2]۔

کفاءت کی صفات میں جن چیزوں کی صراحت نہیں کی گئی ہے ان کا نہ پایا جانا:

۱۴- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وہ صفات جو کفاءت کی خصلتوں میں معتبر نہیں ہیں جن کا بیان گذر چکا ہے وہ کفاءت میں مؤثر نہیں ہوں گی، جیسے فیاضی اور اس کے برعکس، اور شہر کا مختلف ہونا وغیرہ، ان حضرات نے کہا ہے: اس لئے کہ یہ کوئی چیز نہیں ہے [3]، اور ان میں سے بعض نے اس کے اعتبار کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو حسب ذیل ہے:

الف- خوبصورت عورت کے لئے بدصورت مرد کا کفو ہونا:

۱۵- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کفاءت فی النکاح میں جن صفات کا اعتبار کیا گیا ہے خوبصورتی ان میں سے نہیں ہے، لیکن شافعیہ میں سے رویانی نے اسے ان صفات میں سے معتبر مانا ہے، اور حنفیہ نے جمہور فقہاء کی موافقت کے ساتھ یہ کہا ہے: لیکن خیر خواہی یہ ہے کہ اولیاء حسن و جمال میں موافقت کی رعایت کریں [1]۔

ب- نسب والی لڑکی کے لئے ولد الزنا کا کفو ہونا:

۱۶- حنابلہ نے اس مسئلہ کی صراحت کی ہے اور اس بارے میں ان کا قول مختلف ہے، چنانچہ بہوتی نے نقل کیا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ وہ نسب والی لڑکی کا کفو ہوگا، اور ابن قدامہ نے کہا ہے: ہوسکتا ہے کہ وہ نسب والی لڑکی کا کفو نہ ہو، بہوتی اور ابن قدامہ نے امام احمد سے نقل کیا ہے: ان سے ذکر کیا گیا کہ ولد الزنا نکاح کرے گا اور اس کے ساتھ نکاح کیا جائے گا، تو گویا انہوں نے اسے پسند نہیں کیا، اس لئے کہ اس کے ذریعہ عورت اور اس کا ولی عار محسوس کرتا ہے، اور یہ اس کے بچے کی طرف متعدی ہوگا، اور کسی عربی خاتون کے لئے اس کے کفو نہ ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے، اس لئے کہ غلاموں سے اس کی حالت بدتر ہے [2]۔

ج- عالمہ عورت کے لئے جاہل مرد کا کفو ہونا:

۱۷- شافعیہ نے اس مسئلہ کو ذکر کیا ہے، اور اس بارے میں ان

---

(۱) شرح المنہاج للمحلی ۳/۲۳۶، مغنی المحتاج ۳/۱۶۸، روضۃ الطالبین ۷/۸۳۔
(۲) ردالمحتار ۲/۳۲۱، ۳۲۲۔
(۳) الدر المختار و ردالمحتار ۲/۳۲۴، مغنی المحتاج ۳/۱۶۷، مطالب اُولی النہی ۵/۱۳۶۔

(۱) ردالمحتار ۲/۳۲۴، مغنی المحتاج ۳/۱۶۷۔
(۲) کشاف القناع ۵/۶۸، المغنی ۶/۴۸۶۔

حضرات کے درمیان اختلاف ہے، زیادۃ الروضہ میں اس کو صحیح قرار دیا گیا ہے کہ جاہل مرد عالمہ کا کفو ہوگا، اور رویانی نے اس کو ترجیح دی ہے کہ وہ اس کا کفو نہیں ہوگا اور اسے سبکی نے اختیار کیا ہے، اور استدلال کیا ہے کہ یہ حضرات باپ میں علم کا اعتبار کرتے ہیں تو خود عورت میں بدرجہ اولی اس کا اعتبار ہوگا، شربینی الخطیب نے گذشتہ تفصیل کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے: یہ متعین ہے [۱]۔

د- لمبی عورت کے لئے پستہ قد مرد کا کفو ہونا:

۱۸ - شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ طویل ہونے یا پستہ قد ہونے میں سے کسی کا بھی اعتبار نکاح کی کفاءت میں نہیں ہے، اس لئے کہ یہ کوئی چیز نہیں ہے، اور یہ ایک وسیع دروازہ کو کھولنا ہے، اور اذرعی نے کہا ہے کہ اس صورت میں جبکہ مرد بہت زیادہ پستہ قد ہو تو غور کیا جائے گا، اور مناسب یہ ہے کہ باپ کے لئے اپنی لڑکی کا نکاح ایسے شخص کے ساتھ کرنا جائز نہ ہو، اس لئے کہ اس سے عورت عار محسوس کرے گی [۲]۔

ہ- جوان عورت کے لئے بوڑھے مرد کا کفو ہونا:

۱۹ - شافعیہ کا مذہب یہ ہے: بوڑھا مرد نوجوان عورت کا کفو ہے، لیکن رویانی نے ذکر کیا ہے: کہ بوڑھا شخص اصح قول کے مطابق نوجوان عورت کا کفو نہیں ہوگا، اور نووی نے کہا ہے کہ صحیح اس کے برخلاف ہے جو رویانی نے کہا ہے، اور رملی نے کہا ہے کہ یہ ضعیف ہے، لیکن اس کی رعایت کرنا مناسب ہوگا [۳]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۷، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۳۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۱۔

و- عقلمند عورت کے لئے ایسے شخص کا کفو ہونا جس کو کم عقلی کی وجہ سے تصرفات سے روک دیا گیا ہو:

۲۰ - شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ شخص جس پر اس کی کم عقلی کی وجہ سے پابندی لگا دی گئی ہو وہ عقلمند عورت کا کفو ہے، اور زرکشی نے کہا ہے کہ یہ محل نظر ہے، اس لئے کہ وہ اکثر اپنے شوہر پر پابندی کی وجہ سے عار محسوس کرے گی، اور انصاری نے کہا ہے کہ مفتی بہ قول یہ ہے کہ وہ کفو نہیں ہے [۱]۔

کفاءت کے نہ پائے جانے پر مرتب ہونے والے احکام:

۲۱ - جب کفاءت ان حضرات کے نزدیک نہیں پائی جائے جو اسے صحت نکاح کے لئے شرط قرار دیتے ہیں تو یہ نکاح باطل یا فاسد ہوگا، اور جو لوگ اسے صحت نکاح کے لئے معتبر نہیں مانتے ہیں بلکہ اسے عورت اور اولیاء کا حق سمجھتے ہیں ان حضرات کے نزدیک کفاءت کا نہیں پایا جانا فی الجملہ نکاح کو باطل نہیں کرے گا، بلکہ اسے فسخ کے قابل بنادے گا۔

اور اس سلسلہ میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے۔

حنفیہ نے ظاہر الروایہ میں کہا ہے: اگر عورت غیر کفو میں نکاح کرلے تو ولی کو اختیار ہوگا کہ عار کو دور کرنے کے لئے ان دونوں کے مابین تفریق کرادے، جب تک اس کی طرف سے رضامندی کی علامت نہ پائی جائے، اور تفریق کا اختیار قاضی کو ہے، اس لئے کہ یہ مجتہد فیہ ہے، اور ہر فریق دلیل کا سہارا لے گا، لہذا جھگڑا قاضی کے فیصلہ کے بغیر ختم نہیں ہوگا، اور جب تک تفریق نہیں کی جائے نکاح کے احکام ثابت رہیں گے، اور اگر فیصلہ سے قبل ان میں سے کوئی مرجائے تو دونوں میں وراثت جاری ہوگی، اور فسخ طلاق نہیں ہے،

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۱۳۸۔

اس لئے کہ طلاق نکاح میں تصرف کا نام ہے، اور یہ اصل نکاح کو ختم کرنا ہے، اور اس لئے کہ فسخ اس صورت میں طلاق ہے جبکہ قاضی اسے شوہر کی طرف سے نائب بن کر کرے، اور یہ ایسا نہیں ہے، اور اسی وجہ سے اگر یہ وطی سے قبل ہو تو اس کے لئے مہر میں سے کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر اس کے ساتھ دخول کر لیا تو اس کے لئے مقرر کردہ مہر ہوگا، اور اس پر عقد صحیح میں وطی کی وجہ سے عدت اور عدت کا نفقہ واجب ہوگا، اور ان حضرات کے نزدیک اس معاملہ میں خلوت صحیحہ وطی کی طرح ہے۔

ان حضرات نے کہا ہے: اگر ولی مہر پر قبضہ کر لے یا اسے سامان جہیز دے یا نفقہ کا مطالبہ کرے تو وہ راضی سمجھا جائے گا، اس لئے کہ یہ نکاح کو برقرار رکھنا ہے اور یہ رضامندی ہے اسی طرح اگر وہ اس کا نکاح کردے اور وہ شوہر کو اپنے نفس پر قابو دے دے، اور اگر خاموش رہے تو یہ اس کی رضامندی نہیں ہوگی اگرچہ مدت طویل ہو جب تک کہ وہ بچہ نہیں جنے، اس وقت اسے تفریق کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ثابت شدہ حق سے خاموش رہنا اسے باطل نہیں کرتا ہے اس لئے کہ اس وقت تک اس کے مؤخر ہونے کا احتمال ہے جس میں وہ مقدمہ کرے گا، اور شیخ الاسلام سے منقول ہے کہ اسے ولادت کے بعد بھی تفریق کا حق ہوگا۔

اور اگر اولیاء میں سے کوئی ایک شخص رضامند ہو جائے تو دوسرے ولی کو، جو اس کے درجہ میں ہو یا اس سے نیچے ہو، اعتراض کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اولیاء کے حق میں تجزی نہیں ہوتی ہے، اور وہ (حق) عار کو دور کرنا ہے، تو ان میں سے ہر ایک تنہا کے حکم میں کر دیا گیا، اس لئے کہ اس کے حق میں ساقط کرنا صحیح ہو گیا لہٰذا وہ دوسرے کے حق میں ساقط ہو جائے گا، کیونکہ تجزی نہیں ہے، جیسے قصاص معاف کرنا، برخلاف اس صورت کے جبکہ لڑکی راضی ہو جائے، اس لئے کہ اس کا حق اولیاء کے حق کے علاوہ ہے، کیونکہ عورت کا حق اپنے آپ کو فراش بننے کی ذلت سے بچانا ہے، اور اولیاء کا حق عار کو دور کرنا ہے، لہٰذا ان میں سے ایک کا ساقط ہونا دوسرے کے سقوط کا تقاضہ نہیں کرتا ہے، اور امام ابو یوسف نے فرمایا: باقی اولیاء کو اعتراض کا حق ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو ان کی جماعت کے لئے ثابت ہوا ہے، پس جب ان میں سے ایک راضی ہو جائے تو وہ اپنا حق ساقط کر دے گا، اور دوسرے لوگوں کا حق باقی رہے گا، اور اگر اعتراض کرنے والا ولی اس ولی سے زیادہ قریب ہو جو راضی ہو گیا تو اسے اعتراض کا حق حاصل ہوگا۔

حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے (اور انہیں کی روایت حنفیہ کے نزدیک فتوی کے لئے مختار ہے) کہ عورت اگر اپنا نکاح غیر کفو میں کر لے تو جائز نہیں ہوگا اور عقد سرے سے صحیح نہیں ہوگا، سرخسی نے کہا ہے: اسی میں احتیاط ہے، کیونکہ ہر ولی قاضی کے پاس معاملہ لے جانے کا سلیقہ نہیں رکھتا ہے، اور نہ ہر قاضی انصاف کرتا ہے، لہٰذا احتیاط اس باب کو بند کرنے میں ہے، اور خانیہ میں کہا ہے: یہی اصح ہے اور اسی میں احتیاط ہے۔

اور کمال ابن الہمام نے فقیہ ابو اللیث سے نقل کیا ہے: اس عورت کے لئے جو اپنا نکاح غیر کفو میں کر لے اختیار ہے کہ وہ شوہر کو اپنے ساتھ وطی کرنے پر قابو دینے سے باز رہے، اس لئے کہ عورت کے پاس یہ دلیل ہے کہ وہ کہے: میں نے تمہارے ساتھ اس امید پر نکاح کیا کہ ولی اجازت دے دے گا اور ہو سکتا ہے کہ وہ راضی نہ ہو، اور تفریق کرادے (۱)۔

مالکیہ نے کہا (جیسا کہ بنانی نے نقل کیا ہے): اگر عورت دینداری میں غیر کفو مرد کے ساتھ نکاح کر لے تو اس عقد نکاح کے

(۱) الاختیار ۳/ ۱۰۰، فتح القدیر ۲/ ۴۱۹۔

بارے میں تین اقوال ہیں:

اول: اس کو فسخ کرنا لازم ہے کیونکہ نکاح فاسد ہے اور یہی لخمی اور ابن بشیر وغیرہ کے کلام کا ظاہر ہے، دوم: یہ نکاح صحیح ہے، اور فاکہانی نے اسے مشہور قرار دیا ہے، سوم: اصبغ کا قول ہے: اگر وہ اس کی وجہ سے مامون نہ ہو تو امام اسے رد کردے گا اگرچہ عورت اس پر راضی ہو اور بنانی نے کہا ہے کہ حطاب کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ پہلا قول ہی راجح ہے۔

حطاب نے ابن فرحون سے نقل کیا ہے: انہوں نے اپنی کتاب تبصرۃ میں کہا ہے کہ وہ طلاق جسے حاکم عورت کی اجازت کے بغیر واقع کردے گا اگرچہ عورت اس کے واقع کرنے کو ناپسند کرے، اس کا کسی فاسق کے ساتھ نکاح کرنا ہے، اور حطاب نے اپنے اس قول کے بعد کہا ہے: چاہے اس کا فسق ظاہری ہو یا اعتقادی، اور ان کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ مطلقاً اسے فسخ کیا جائے گا خواہ وطی کے بعد ہو یا اس سے قبل، پھر انہوں نے کہا ہے: لیکن اگر کفاءت کا نہ ہونا حال کے سبب سے ہو اور دین کے سبب سے نہ ہو تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ عورت اور اس کے ولی کو اسے ساقط کرنے کا اختیار ہے [1]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر تنہا ولی عورت کا نکاح غیر کفو میں اس کی رضامندی سے کردے، یا برابر درجہ کے اولیاء میں سے کوئی اس کا نکاح غیر کفو میں اس کی رضامندی اور باقی اولیاء کی رضامندی سے کردے تو نکاح صحیح ہوگا، اس لئے کہ کفاءت عورت اور اولیاء دونوں کا حق ہے (جیسا کہ گذرا)، لہٰذا اگر وہ سب اس کو ساقط کرنے پر راضی ہوجائیں تو ان پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

اگر ولی اقرب اس کا نکاح غیر کفو میں اس کی رضامندی سے کردے تو ولی ابعد کو اعتراض کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اسے نکاح کرانے کا کوئی حق نہیں ہے۔

اگر برابر درجہ کے اولیاء میں سے کوئی ایک اس کا نکاح اس کی رضامندی سے غیر کفو میں کردے، جبکہ دوسرے برابر درجہ کے اولیاء راضی نہ ہوں تو اس کے ساتھ نکاح کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہیں کفاءت میں حق حاصل ہے، لہٰذا ان کی رضامندی معتبر ہوگی اور وہ صورت مستثنیٰ ہوگی جبکہ اس کا نکاح اس کی رضامندی سے ایسے شخص کے ساتھ کردے جو مجبوب یا عنین ہو تو یہ صحیح ہوگا، اور ایک قول میں ہے کہ صحیح ہوگا اور انہیں فسخ کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ نقصان خیار کا تقاضہ کرتا ہے نہ کہ بطلان کا، جیسا کہ اگر کوئی عیب دار چیز خریدے۔

اور دونوں قول اس وقت جاری ہوں گے جبکہ باپ یا دادا باکرہ کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر غیر کفو میں کردیں، خواہ وہ باکرہ صغیرہ ہو یا بالغہ، اور اظہر قول میں: نکاح کرنا باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ حسن حال کے خلاف ہے، اس لئے کہ مال کے ولی کا تصرف حسن حال کے بغیر صحیح نہیں ہوتا ہے، تو ولی نکاح کا تصرف بدرجۂ اولیٰ صحیح نہیں ہوگا، اور دوسرے قول میں ہے کہ صحیح ہوگا، اور بالغہ کو فی الحال اور نابالغہ کو بالغ ہوجانے کے بعد خیار حاصل ہوگا اور اختلاف اس ولی کے نکاح کرانے میں جاری ہوگا جس کو ولایت اجبار حاصل نہ ہو جبکہ اس نے مطلقاً نکاح کرنے کی اجازت دی ہو۔

اگر وہ عورت جس کا کوئی ولی خاص نہ ہو، سلطان یا اس کے نائب سے مطالبہ کرے کہ وہ غیر کفو میں اس کا نکاح کردے اور وہ کردے، تو اصح قول میں اس کا نکاح کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے نائب ہیں، اور انہیں کفاءت میں حق حاصل ہے، دوم: ولی خاص کی طرح صحیح ہوگا، اور بلقینی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

---

(۱) شرح الزرقانی و بہامشہ حاشیۃ البنانی ۲۰۲/۳، مواہب الجلیل ۴۶۱/۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۴۹/۲۔

اگر عورت کا ولی خاص ہو، لیکن سلطان ولی خاص کے غائب ہونے یا نکاح کرنے سے روکنے یا اس کے احرام کی وجہ سے اس کا نکاح کرے تو قطعی طور پر صرف کفو میں نکاح کرے گا، کیونکہ وہ تصرف میں اس کا نائب ہے لہٰذا غیر کفو میں اس کی اجازت کے بغیر نکاح کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

اگر ولی موجود ہو اور اس میں فسق وغیرہ جیسا کوئی مانع موجود ہو اور اس کے بعد سلطان کے علاوہ کوئی ولی نہ ہو اور سلطان غیر کفو میں اس کی رضامندی سے نکاح کر دے، تو بظاہر ان کے مطلق رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں قول جاری ہوں گے[1]۔

عورت کا نکاح کا پیغام دینے والے کے کفو ہونے کا دعوی کرنا:

۲۲- اگر عورت پیغام دینے والے کی کفاءت کا دعوی کرے اور ولی اس کا انکار کرے تو معاملہ قاضی کے پاس پیش کیا جائے گا، اگر اس کی کفاءت ثابت ہو جائے تو وہ ولی پر اس کے نکاح کرنے کو لازم کر دے گا، پھر اگر ولی باز رہے تو قاضی اس کا نکاح اس سے کر دے گا، اور اگر اس کی کفاءت ثابت نہ ہو تو ولی پر اس کے ساتھ اس کے نکاح کرنے کو لازم نہیں کرے گا، شافعیہ میں سے ابن المقری اور انصاری نے اس کی صراحت کی ہے[2]۔

ایسی خاتون کا نکاح کرانا جس کا کوئی کفو نہ ہو:

۲۳- بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت ایسی ہو کہ اس کے لئے سرے سے کوئی کفو نہ پایا جاتا ہو تو ولی کے لئے ضرورت کی

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۴، ۱۶۵۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۱۴۰۔

وجہ سے اس کا نکاح غیر کفو میں کرنا جائز ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر عورت غیر کفو میں نکاح کر لے اور عقد نکاح کے وقت کفاءت نہ ہو اور عورت اور سارے اولیاء راضی ہوں، تو اس قول کے مطابق نکاح صحیح ہوگا کہ کفاءت صحت نکاح کے لئے شرط نہیں ہے، اور اگر ان میں سے بعض راضی نہ ہوں تو اس کے بارے میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں۔

اول: یہ باطل ہے، اس لئے کہ کفاءت ان سب کا حق ہے، اور عقد کرنے والا اس میں ان کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنے والا ہے، لہٰذا صحیح نہیں ہوگا جیسے فضولی کا تصرف۔

دوم: اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک خاتون نے اپنا معاملہ نبی علیہ السلام کی خدمت میں پیش کیا کہ ان کے والد نے غیر کفو میں اس کا نکاح کر دیا ہے، تو نبی علیہ السلام نے اسے خیار دیا اور نکاح کو سرے سے باطل قرار نہیں دیا[2]، اور اس لئے کہ عقد اجازت سے ہوا ہے، اور اس میں موجود نقص اس کی صحت کے لئے مانع نہیں ہے، البتہ وہ خیار فسخ کو ثابت کرتا ہے، اور حق خیار عورت اور جملہ اولیاء میں سے اس شخص کے لئے ہے جو نکاح پر راضی نہ ہو، یہاں تک کہ عقد کے بعد اس کے عصبات میں سے جس کو ولایت حاصل ہوا سے بھی حق ہوگا، اس لئے کہ ایسے شخص سے نکاح کرنے میں جو کفو نہیں ہو تمام لوگوں کے لئے عار ہے، اور یہ حقِ فسخ فوراً بھی ثابت ہوتا ہے اور تاخیر کے ساتھ بھی، اس لئے کہ یہ خیار معقود علیہ میں نقص کی وجہ سے ہے، لہٰذا یہ خیار عیب کے مشابہ ہوگا، اور یہ خیار عصبۂ اولیاء کے ساقط کئے بغیر ساقط نہیں ہوگا، مثلاً وہ کہیں: ہم نے کفاءت کو ساقط کر دیا، ہم اس پر بغیر کفو کے راضی ہیں، اور اس جیسے جملے، لیکن ان حضرات کا سکوت

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۱۳۷۔

(۲) حدیث: "أن المرأة رفعت إلى النبي ﷺ أن أباها زوجها......" کی روایت نسائی (۸۷/۶) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

اختیار کرنا رضامندی نہیں ہے، اور بیوی کا اختیار ایسے قول یا فعل کے ذریعہ ساقط ہوجائے گا جو اس کی رضامندی پر دلالت کرے، جیسے یہ کہ وہ اپنے نفس پر اسے قابو دے دے یہ جانتے ہوئے کہ وہ اس کے لئے کفو نہیں ہے۔

کفاءت کے نہ ہونے کی وجہ سے دور کے ولی کو خیار فسخ کا حق حاصل ہوگا باوجودیکہ قریب کا ولی اور خود زوجہ اس پر راضی ہو، تاکہ اس عار کو دور کرسکے جو اسے لاحق ہے، پس اگر باپ اپنی لڑکی کا نکاح غیر کفو میں اس کی رضامندی سے کردے تو بھائیوں کو فسخ کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ غیر کفو میں نکاح کرنے سے ان سب کو عار ہوگا [(۱)]۔

کفاءت کا اس شخص میں نہ پایا جانا جس کے ساتھ اولیاء راضی ہوں:

۲۴- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ولی اگر عورت کا نکاح اس کی اجازت سے غیر کفو میں کردے اور وہ اسے طلاق دے دے، پھر عورت خود اس شخص سے دوبارہ نکاح کرلے تو اس ولی کے لئے تفریق کا حق ہوگا، اور پہلے نکاح پر رضامندی دوسرے نکاح پر رضامندی نہیں ہوگی، اس لئے کہ انسان کا خراب خصلت سے رجوع کرنا بعید بات نہیں ہے، اسی طرح سے اگر اس کا نکاح ولی غیر کفو میں کردے اور وہ اسے طلاق دے دے، اور وہ دوسرے غیر کفو سے نکاح کرلے، تو ولی کو تفریق کا حق حاصل ہوگا اور اگر وہ اس سے دوبارہ عدت میں نکاح کرلے اور ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے تو اس پر دوسرا مہر لازم ہوگا، اور وہ از سر نو عدت گذارے گی اگرچہ تفریق دوسرے نکاح میں وطی سے قبل ہو [(۲)]۔

مالکیہ نے کہا ہے: جو ولی اپنی زیر ولایت لڑکی کا نکاح غیر کفو میں کرنے پر رضامند ہوجائے اور اس کے ساتھ اس کا نکاح کردے اور شوہر اسے طلاق بائن یا رجعی دے دے، اس ولی کو دوبارہ اس کے ساتھ اس کے نکاح کرنے سے باز رہنے کا حق نہیں ہوگا بشرطیکہ عورت اس پر راضی ہوجائے، اور گریز کا تقاضا کرنے والا کوئی نیا عیب پیدا نہ ہوا اس لئے کہ کفاءت میں اس کا حق ساقط ہوگیا، کیونکہ وہ پہلے اس پر راضی ہوگیا، پھر اگر وہ باز رہے تو نکاح سے روکنے والا شمار کیا جائے گا، اور اسے نئے عیب کی وجہ سے گریز کا حق ہوگا [(۱)]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے: اگر اولیاء غیر کفو میں اس کے نکاح کرنے پر رضامند ہوجائیں پھر شوہر اس سے خلع کرلے اس کے بعد اولیاء میں سے کوئی شخص اس کی رضامندی سے اس کے ساتھ باقی اولیاء کی رضامندی کے بغیر نکاح کردے تو یہ صحیح ہوگا، جیسا کہ یہ روضہ کے کلام کا تقاضہ ہے، اور ابن المقری نے اس پر اعتماد کیا ہے، اس لئے کہ یہ پہلے اس پر رضامند ہوگئے تھے اگرچہ اس بارے میں صاحب انوار نے مخالفت کی ہے، اور خلع کرنے والے کے معنی میں نکاح فسخ کرنے والا اور طلاق رجعی دینے والا ہے جبکہ وہ بینونت کے بعد اپنی بیوی کو اور طلاق دینے والا وطی سے قبل لوٹا لے [(۲)]۔

ماں کا کلام کرنا اگر اس کی لڑکی کے شوہر میں کفاءت نہ پائی جائے:

۲۵- مالکیہ نے اس مسئلہ کی صراحت کی ہے کہ اگر باپ اپنی ایسی مالدار لڑکی کا نکاح جس سے شادی کرنے کی رغبت لوگوں کو ہو کسی فقیر شخص سے کردے تو زوجہ کی ماں کو اس نکاح کو رد کرنے کا حق ہوگا۔

(۱) المغنی ۶/۴۸۱، کشاف القناع ۵/۶۷، مطالب أولی النہی ۵/۸۴۔
(۲) فتح القدیر ۲/۴۱۹۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۲۸۸۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/۱۶۴، أسنی المطالب ۳/۱۳۹۔

چنانچہ مدونہ میں ہے کہ ایک طلاق شدہ عورت امام مالک کے پاس آئی اوران سے عرض کیا: میری پرورش میں میری مالدارلڑکی ہے جس کے بارے میں لوگوں کی رغبت ہے، اس کا باپ چاہتا ہے کہ اس کا نکاح اپنے فقیر بھتیجہ کے ساتھ کردے، اور مہمات میں ہے: وہ تنگدست ہے اس کے پاس مال نہیں ہے،تو آپ کی کیا رائے ہے کیا میں اس کے سلسلہ میں بات کرسکتی ہوں۔ انہوں نے فرمایا: ہاں! میری رائے میں تم کو بات کرنے کا حق حاصل ہے اور مدونہ میں نفی کا قول بھی مروی ہے یعنی ہاں! میری رائے میں تم کو بات کرنے کا حق نہیں ہے۔

ابن القاسم نے کہا ہے: میں اس کے لئے بات کرنے کی رائے نہیں رکھتا اور اسے نافذ سمجھتا ہوں، البتہ کسی واضح ضرر کی وجہ سے اسے بات کرنے کا حق ہوگا۔

خلیل اور آبی وغیرہ نے کہا ہے: کیا ابن القاسم کا قول امام مالک کے قول کے موافق ہے اس طرح کہ اثبات والی روایت کو ثبوت ضرر پر، اور نفی والی روایت کو عدم ضرر پر محمول کیا جائے، یا امام مالک کے قول کے خلاف ہے، اس طرح کہ امام مالک کے کلام کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے اور وہ یہ ہے کہ اثبات والی روایت کی بنیاد پر مطلقاً کلام کی اجازت ہو اور نفی والی روایت کی بنیاد پر مطلقاً کلام کی اجازت نہ ہو۔ اس میں دونوں صورتیں ممکن ہیں، ابوعمران اور ابن محرز نے بعض متاخرین سے تطبیق کا قول نقل کیا ہے، اور ابن حبیب نے اختلاف کا قول نقل کیا ہے[1]۔

(۱) جواہرالإکلیل ۱/۲۸۸۔

کفالۃ

تعریف:

۱- کفالۃ لغت میں: ''**كفل المال وبالمال**'' اس کا ضامن بنا، اور ''**كفل بالرجل يكفُل ويكفِل كَفْلا وكفولا، وكفالة، وكفُل وكفِل وتكفل به**'' سبھی کا معنی ہے ضامن بننا اور ''**أكفله إياه**'' اور ''**كفّله**'' اس کو ضامن بنایا اور ''**كفلت عنه المال لغريمه**'' میں اس کی طرف سے اس کے قرض خواہ کے لئے مال کا ضامن بنا، اور ''**تكفل بدينه، تكفلا**'' اس کے دین کا ضامن بنا۔

تہذیب میں ہے: کافل وہ شخص ہے، جو کسی انسان کا ضامن ہو اس کی کفالت کرے اور اس پر خرچ کرے، حدیث میں ہے: ''**الربيب كافل**''[1] (ربیب ضامن ہے)، اور یہ یتیم کی ماں کا شوہر ہے، گویا کہ اس نے یتیم کے نفقہ کی کفالت کی، اور ''مکافل'' عقد کرنے والا اور حلف لینے والا ہے، اور کفیل اسی سے ماخوذ ہے[2]۔

''کفالۃ'' اصطلاح میں: ''کفالۃ'' کی تعریف میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے اس کی بنیاد ان کے اس اختلاف پر ہے جو اس پر مرتب ہونے والے اثر کے سلسلہ میں ہے۔

چنانچہ جمہور حنفیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: یہ کفیل کے ذمہ کو

(۱) حدیث: ''الربيب كافل'' کو ابن اثیر نے النہایہ (۱۸۱/۲) میں ''الراب كافل'' کے لفظ سے ذکر کیا ہے اور ہمیں یہ حدیث احادیث کی کسی کتاب میں نہیں ملی۔

(۲) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر۔

نفس یا دین یا عین کے مطالبہ میں اصل کے ذمہ سے ملانا ہے۔

اور ان میں سے بعض نے اس کی یہ تعریف کی ہے: یہ کفیل کے ذمہ کو دین میں اصیل کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے۔

ہدایہ میں ہے: پہلا ہی اصح ہے[1]۔

مالکیہ، مشہور قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ کفالہ یہ ہے کہ رشید اس شخص کو مجلس قضا میں حاضر کرنے کی ذمہ داری لے جس کا وہاں حاضر ہونا لازم ہو۔

حنفیہ کفالت کا اطلاق مال اور جسم دونوں کی کفالت پر کرتے ہیں، اور مالکیہ اور شافعیہ ضمان کی دو قسمیں کرتے ہیں: ضمان مال اور ضمان جسم، اور شافعیہ کفالت کا اطلاق اعیان بدنیہ کے ضمان پر کرتے ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک ضمان دوسرے شخص کے ذمہ میں واجب حق کی ذمہ داری لینا ہے، اور کفالت اس کے جسم کو مجلس قضا میں حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے اور حق کی ذمہ داری لینے والے کو ''ضامن، ضمین، حمیل، زعیم، کافل، کفیل، صبیر، قبیل اور غریم'' کہا ہے، البتہ عرف میں جاری ہے کہ ضمین اموال میں، حمیل دیتوں میں، زعیم زیادہ مال میں، کفیل جسم میں اور قبیل اور صبیر سب میں استعمال کیا جاتا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إبراء:

۲- لغت میں إبراء کے معانی میں سے ہے: کسی چیز سے دور کرنا، چھٹکارا دلانا اور پاک کرنا۔

اصطلاح میں: إبراء یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے اس حق کو جو دوسرے کے ذمہ میں ہو ساقط کردے۔

پس إبراء کفالت کے برعکس ہے، اس لئے کہ ابراء میں ذمہ فارغ ہوتا ہے اور کفالہ میں ذمہ مشغول ہوتا ہے۔ دیکھئے: ''ابراء'' (فقرہ/۱)۔

ب-حمالۃ:

۳- حمالۃ فتحہ کے ساتھ: یہ وہ دیت یا تاوان ہے جسے انسان دوسرے کی طرف سے قبول کرتا ہے[1]۔

حمالۃ اور کفالۃ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ عرف نے حمالہ کو آپسی اصلاح کے لئے دیت اور تاوان کے ساتھ مخصوص کردیا ہے، اور کفالۃ کا اطلاق دین، عین اور جان کے ضمان پر کیا ہے[2]۔

ج-حوالہ:

۴- حوالہ لغت میں: بدلنا اور منتقل ہونا ہے[3] اور اصطلاح میں: دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف منتقل کرنا ہے[4]۔

حوالہ، کفالۃ یا ضمان کے مابین فرق یہ ہے کہ حوالہ دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف منتقل کرنا ہے، اور کفالۃ یا ضمان حق کی ذمہ داری لینے میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ میں ملانا ہے، تو یہ دونوں آپس

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۴، فتح القدیر ۲۸۳/۶، ۲۸۴، المبسوط ۱۶۰/۱۹، ۱۶۱، ابن عابدین حاشیہ رد المحتار ۲۸۱/۵، ۲۸۳۔

(۲) ابن عابدین ۲۴۹/۴، بدائع الصنائع ۲/۶، الاختیار ۱۶۶/۲، القوانین الفقہیہ ۳۳۰/، روضۃ الطالبین ۲۴۰/۴، الشرح الصغیر ۴۲۹/۴، مغنی المحتاج ۱۹۸/۲، قلیوبی وعمیرہ ۳۳۳/۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۷۱/۵، =

= المغنی ۵۹۰/۴۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۲۱/۱۸۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۳۲۳/۲، الشرقاوی علی التحریر ۱۱۸/۲۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶۹/۱۸۔

(۴) الزیلعی علی الکنز ۱۷۱/۴، الدسوقی والدردیر ۳۲۵/۳، مغنی المحتاج ۱۹۳/۲، المغنی والشرح الکبیر ۵۴/۵۔

میں متبائن ہیں، اس لئے کہ حوالہ کے ذریعہ محیل کا ذمہ ختم ہوجاتا ہے اور کفالۃ میں مکفول کا ذمہ بری نہیں ہوتا ہے۔

د- قَبالۃ:

۵- "قبالہ" اصل میں قَبَل بہ کا مصدر ہے، یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کفالت کی جائے، اور قبل اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ وہ کفیل ہوجائے، اور "تقبل له"، اس نے کفالت کی، اور قبیل کفیل ہے [۱]۔

بہت سے فقہاء قبالۃ کے لفظ کو کفالۃ کے معنی میں اور اس کے وزن پر استعمال کرتے ہیں، لیکن ان میں سے بعض نے کفالۃ کو نفس یا عین کے ساتھ خاص کیا ہے، اور قبالۃ کو مال، دیت، نفس اور عین میں عام رکھا ہے [۲]۔

اور قبالہ بعض فقہاء کے نزدیک کفالۃ سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۶- کفالۃ کتاب وسنت اور اجماع سے مشروع ہے۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "قَالُوْا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِکِ وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّ أَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ" [۳] (وہ بولے ہم سے شاہی پیمانہ گم ہوا ہے اور جو کوئی اسے لے آئے گا اس کے لئے ایک بار شتر (غلہ) ہے اور میں اس کا ذمہ دار ہوں) یعنی کفیل اور ضامن ہوں [۴]، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "سَلْهُم أَيُّهُم بِذَالِکَ زَعِيْمٌ" [۵] (ان سے پوچھئے کہ ان میں سے کون اس کا ذمہ دار ہے) یعنی کفیل ہے [۱]۔

حدیث میں آپ علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "العارية مؤداة والزعيم غارم والدين مقضي" [۲] (عاریت کی ادائیگی کی جائے گی، اور کفیل ضامن ہے اور قرض کو ادا کیا جائے گا)، خطابی وغیرہ نے کہا ہے: زعیم، کفیل اور زعامہ، کفالہ ہے [۳]، اور وہ حدیث جو حضرت ابوقتادہ سے مروی ہے، نبی علیہ السلام کے پاس ایک شخص کا جنازہ لایا گیا تاکہ آپ اس کے جنازہ کی نماز پڑھائیں تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: "صلوا على صاحبكم فإن عليه دينا، قال أبو قتادة: هو عليّ، فقال رسول الله علیہ السلام: بالوفاء؟ قال: بالوفاء، فصلى عليه" [۴] (تم لوگ اپنے ساتھی کی نماز جنازہ پڑھ لو، اس لئے کہ اس کے ذمہ قرض ہے، تو حضرت ابوقتادہ نے عرض کیا کہ وہ میرے ذمہ ہے، رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: کیا تم پورا کروگے۔ حضرت ابوقتادہ نے عرض کیا کہ ہاں میں پورا کروں گا، پھر آپ علیہ السلام نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی)۔

بہت سے فقہاء نے کفالہ کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے (اگرچہ ان حضرات نے بعض جزئیات میں اختلاف کیا ہے) اس لئے کہ لوگوں کو ضرورت ہے اور مقروض سے ضرر کو دور کرنا ہے [۵]، الاختیار میں ہے: نبی علیہ السلام کی جس وقت بعثت ہوئی اس وقت لوگ ایک

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب، الکلیات۔
(۲) الکلیات لابی البقاء ایوب بن موسی الحسینی الکفوی ۳/ ۴۲ دمشق ۱۹۷۴ء۔
(۳) سورۂ یوسف/ ۷۲۔
(۴) دیکھئے: تفسیر الرازی ۱۸/ ۱۷۹۔
(۵) سورۂ قلم/ ۴۰۔

(۱) مختصر المزنی بہامش الأم ۲/ ۲۲۷، المبسوط ۱۹/ ۱۶۱، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۷۰۔
(۲) حدیث: "العارية مؤداة......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۵۶) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، اور کہا حدیث حسن ہے۔
(۳) معالم السنن ۳/ ۱۷۷، مختصر المزنی ۲/ ۲۲۷۔
(۴) حدیث ابوقتادہ: "أن النبي علیہ السلام أتى برجل ليصلي عليه......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۷۲) نے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔
(۵) المبسوط ۱۹/ ۱۶۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۱، التحفۃ مع حواشی ۵/ ۲۴۱، کشاف القناع ۳/ ۳۵۰، تذکرۃ الفقہاء ۲/ ۸۵۔

دوسرے کے کفیل ہوا کرتے تھے، اور آپ ﷺ نے انہیں اس پر باقی رکھا، اور اسی پر صدر اول سے آج تک بلانکیر لوگوں کا عمل ہے[1]۔

ان دلائل کی وجہ سے بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وہ ضمان جو کفالہ کو شامل ہو وہ اس شخص کے لئے مندوب ہے جو اس کی قدرت رکھتا ہو، اپنی ذات پر اسے اعتماد ہو اور اپنی بربادی کا اندیشہ نہ ہو[2]۔

کفالہ کے ارکان اور اس کی شرائط:

کفالہ کے ارکان: ''کفیل''، ''مکفول لہ'' ''مکفول عنہ'' اور ''مکفول بہ''۔

رکن اول- کفالہ کا صیغہ:

۷- مالکیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف کا مذہب اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ ''کفالہ'' کا صیغہ صرف کفیل کے ایجاب سے پورا ہو جاتا ہے، ''مکفول لہ'' کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ کفالہ محض کفیل کی طرف سے قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری لینا ہے، اس میں کوئی معاوضہ نہیں ہے، بلکہ یہ رضا کارانہ عمل ہے جو صرف اس کی عبارت سے وجود میں آتا ہے، لہذا اس میں کفیل کا ایجاب کافی ہوگا[3]۔

شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول ہے: رضامندی، پھر قبول کرنا شرط ہے، اور تیسرا قول ہے: رضامندی شرط ہے لفظوں میں قبول کرنا نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا مذہب[1] اور شافعیہ کی ایک رائے ہے[2] کہ کفالہ کا صیغہ کفیل کی طرف سے صادر ہونے والے ایجاب اور ''مکفول لہ'' کی طرف سے صادر ہونے والے قبول سے مرکب ہوتا ہے، اس لئے کہ کفالہ ایسا عقد ہے جس کے ذریعہ مکفول لہ کو کفیل سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے یا وہ ایسے حق کا مالک بنتا ہے جو اس کے ذمہ میں ثابت ہوا ہے، لہذا اس کا قبول کرنا واجب ہوگا، اور اس پر یہ حکم مرتب ہوتا ہے کہ کفالہ صرف کفیل کی عبارت سے پورا نہیں ہوگا، چاہے ''کفالہ بالنفس'' ہو یا ''بالمال''، بلکہ مکفول لہ کا قبول کرنا ضروری ہے۔

کفیل کا ایجاب ہر ایسے لفظ سے ثابت ہوگا جس سے صراحتاً یا ضمناً ذمہ داری لینا، التزام کرنا اور ضمان سمجھ میں آتا ہو جیسا کہ ارادہ کی تعبیر کرنے والے ہر اس لفظ سے ثابت ہوگا جس سے یہ معنی ادا ہو جائے[3]۔

۸- کفالہ کبھی منجز یا معلق یا زمانہ مستقبل کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور کبھی مطلق یا مؤقت ہوتا ہے یا کسی شرط سے ملا ہوا ہوتا ہے اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- کفالہ منجزۃ:

۹- یہ وہ کفالہ ہے جس کا صیغہ کسی شرط کے ساتھ معلق ہونے یا کسی مدت کی طرف منسوب ہونے سے خالی ہو، پس تنجیز کا معنی یہ ہے کہ کفالہ کے آثار محض کفالہ کے صیغہ اور اس کی مکمل شرائط کے پائے

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۱۶۶۔
(۲) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۸، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۳، تحفۃ المحتاج مع حواشی ۵/ ۲۴۱۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۴، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۵، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۰۲، ۱۰۳، کشاف القناع ۳/ ۳۶۵۔

(۱) البدائع ۶/ ۲، فتح القدیر ۶/ ۳۱۴، ابن عابدین ۵/ ۲۸۳۔
(۲) تحفۃ المحتاج مع حواشی ۵/ ۲۴۵، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۸، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۵۔
(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تعبیر''، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۲/ ۲۱۴، ۲۱۸۔

جانے ہی سے فوراً مرتب ہوں، چنانچہ جب ایک شخص دوسرے سے کہے کہ میں تمہارے اس دین کا کفیل ہوں جو فلاں شخص کے ذمہ میں ہے، اور دائن کفالہ کو قبول کرلے (ان لوگوں کی رائے کے مطابق جو دائن کے قبول کرنے کو صیغہ کے مکمل ہونے کے لئے واجب قرار دیتے ہیں) تو اگر دین فی الحال واجب الاداء ہو تو کفیل سے فی الحال دین کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے گا۔

لیکن اگر دین ادھار ہو تو دین یا اس کا مطالبہ کفیل کے ذمہ میں فی الحال یا ادھار کی صفت کے ساتھ ثابت ہوگا جبکہ کفالہ کا صیغہ مطلق ہو اور کسی ایسی شرط سے متصل نہ ہو جو دین کے وصف کو بدل دے [۱]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کفالہ جب مطلق ہو تو فوراً ہی منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ ہر وہ عقد جس میں فی الحال ہونا داخل ہو تو اس کے مطلق ہونے کی صورت میں اسی پر محمول کیا جائے گا جیسے بیع میں ثمن [۲]۔

ب- کفالہ معلقہ:

۱۰- یہ وہ کفالہ ہے جس کا وجود کسی دوسری شی کے وجود پر معلق ہو، جیسا کہ اگر کوئی شخص خریدار سے کہے کہ اگر کوئی شخص مبیع کا مستحق نکل آئے تو میں تمہارے لئے ثمن کا کفیل ہوں گا، اگر وہ چیز جس پر کفالہ کو معلق کیا گیا ہو وہ تعلیق کے وقت موجود ہو تو کفالہ منجز ہوکر منعقد ہوجائے گا، اور یہ جیسے اگر کفیل دائن سے کہے: اگر فلاں شخص مفلس ہوجائے گا تو میں تمہارے لئے اس دین کا کفیل ہوں گا، پھر ظاہر ہوجائے کہ فلاں شخص انشاء کفالہ کے وقت بالفعل مفلس ہوگیا تھا۔

۱۱- کفالت معلقہ کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کا اختصار حسب ذیل صورت میں ممکن ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کفالہ کسی مناسب شرط پر معلق ہو تو وہ صحیح ہوگا، اور یہ وہ شرط ہے جو حق کے وجوب کا سبب ہو، جیسے خریدار سے کفیل کہے کہ اگر مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے گا تو میں ثمن کا ضامن ہوں گا یا وہ شرط جو وصولیابی کے ممکن ہونے کا سبب ہو، جیسے کفیل دائن سے کہے کہ جب فلاں شخص یعنی ''مکفول عنہ'' آئے گا تو میں اس کے ذمہ جو تمہارا دین ہے اس کا کفیل ہوں گا، یا وہ شرط جو وصولیابی کے ناممکن ہونے کا سبب ہو جیسے کفیل دائن سے کہے: جب فلاں شخص، یعنی قرض دار، شہر سے غائب ہوجائے گا تو میں دین کا کفیل ہوں گا [۱]۔

اسی طرح سے ان حضرات کا مذہب ہے کہ وہ کفالہ جو کسی ایسی شرط پر معلق ہو جس کا عرف جاری ہو صحیح ہوگا، جیسا کہ اگر کفیل کہے: اگر فلاں شخص تمہارا وہ دین جو اس کے ذمہ ہے چھ ماہ تک ادا نہ کرے تو میں اس کا ضامن ہوں گا، اس لئے کہ اس نے کفالہ بالمال کو شرط متعارف پر معلق کیا ہے، لہٰذا صحیح ہوگا [۲]۔

لیکن اگر کفالہ کسی غیر مناسب شرط پر معلق ہو، جیسے اس کا قول: اگر ہوا چلے یا بارش ہو، یا اگر تو گھر میں داخل ہو تو میں کفیل ہوں گا، تو کفالہ صحیح نہیں ہوگا [۳]، اس لئے کہ غیر مناسب شرط پر کفالہ کو معلق کرنے میں صحیح مقصد ظاہر نہیں ہوتا ہے، اور بعض فقہاء حنفیہ کا مذہب ہے: اگر کفالہ غیر مناسب شرط پر معلق ہو تو کفالہ صحیح ہوگا اور تعلیق لغو قرار پائے گی [۴]۔

مالکیہ نے جو جزئیات ذکر کی ہیں ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کفالہ اگر مناسب شرائط پر معلق ہو تو صحیح ہوگا، اور اگر غیر مناسب شرط پر معلق

---

(۱) ابن عابدین ۳۲۲/۵، فتح القدیر ۳۰۰/۶۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۹۸/۵۔

(۱) البدائع ۴/۶، فتح القدیر ۲۹۱/۶، ۲۹۴، ابن عابدین ۳۰۵/۵، ۳۰۶۔

(۲) ابن عابدین ۲۹۵/۵، ۲۹۶، فتح القدیر ۲۹۰/۶، ۲۹۱۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲۷۱/۳، فتح القدیر ۲۹۱/۶۔

(۴) ابن عابدین ۳۰۷/۵۔

ہوتو صحیح نہیں ہوگا (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ ضمان اور کفالہ کو معلق کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ضمان اور کفالہ میں سے ہر ایک بیع کی طرح سے ایک عقد ہے، اور اسے کسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔

ان حضرات کے نزدیک اصح کے مقابلہ میں ایک قول یہ ہے: ضمان اور کفالہ کو معلق کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں قبول کرنا شرط نہیں ہے، لہذا طلاق کی طرح ان دونوں کو معلق کرنا جائز ہوگا، اور تیسرا قول یہ ہے کہ ضمان کو معلق کرنا ممنوع ہے کفالہ کو نہیں، اس لئے کہ کفالہ ضرورت پر مبنی ہے (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک دو روایتیں ہیں (۳)، اول: تعلیق کے ساتھ کفالہ باطل ہے، اور اسی کو قاضی نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ تعلیق میں خطرہ ہے، لہذا اس پر ضمان کی تعلیق جائز نہیں ہوگی، اور کفالہ کسی متعین آدمی کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے، لہذا اس کے ثبوت کو کسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہوگا۔

دوم: مطلقاً کفالہ کو معلق کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ کفالہ اور ضمان کو کسی شرط پر معلق کرنا ضمان عہدہ کی طرح صحیح ہے (۴)، اور اس روایت کی طرف شریف ابوجعفر اور ابوالخطاب کا میلان ہے، اس لئے کہ اس نے ضمان کو سبب وجود کی طرف منسوب کیا ہے، لہذا اس کا صحیح ہونا واجب ہوگا جیسے ضمان درک (۵)۔

(۱) الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۸۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۱، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۹، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۳۶۴، ۳۶۵، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۰۰، ۱۰۲، الإنصاف ۵/ ۲۱۳۔
(۴) کشاف القناع ۳/ ۳۶۵۔
(۵) المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۰۱۔

ج- (مستقبل کی طرف) منسوب کفالہ:

۱۲- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مستقبل کی طرف منسوب کفالہ بالمال جائز ہے، جیسے کفیل کہے کہ میں تمہارے لئے آئندہ پہلے مہینہ کی ابتداء سے اس مال کا یا اس دین کا ضامن ہوں اور اس حالت میں وہ اس وقت میں ہی کفیل ہوگا، اس سے قبل وہ کفیل شمار نہیں کیا جائے گا اور نہ اس سے مال کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اگر وہ وقت مقررہ سے قبل وفات پا جائے تو دین اس کے ترکہ سے وصول نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ (۱) نے (مستقبل کی طرف) کفالہ کو منسوب کرنے اور جس دین کا کفالہ لیا گیا ہو اس کے ادھار ہونے کے مابین فرق کیا ہے، پس منسوب کفالہ یہ ہے: جو ایسے قرض کے ساتھ متعلق ہو جو انشاء کفالہ کے وقت موجود نہ ہو، لیکن اس کے ساتھ متعلق ہو اس لئے کہ کفالہ کی نسبت اس کی طرف کی گئی ہو، جیسا کہ اگر کفیل دائن سے کہے: میں اس مال کا کفیل ہوں جسے تم فلاں کو بطور قرض دوگے، یا اس لئے کہ کفالہ پر معلق کیا گیا ہو، جیسا کہ اگر وہ کہے: اگر تم فلاں شخص کو اتنی مقدار میں قرض دوگے تو میں اس کا کفیل ہوں، اس قسم کا کفالہ اسی صورت میں منعقد ہوگا جبکہ وہ چیز واقع ہو جائے جس پر اسے معلق کیا گیا ہے، اور اس پر اس وقت سے پہلے کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا۔

لیکن اگر وہ دین جس کا کفالہ لیا گیا ہے اگر وہ انشاء کفالہ کے وقت موجود ہو تو کبھی تو اس کی ادائیگی فوری واجب ہوگی اور کبھی تاخیر سے، اگر دین فوری واجب الاداء ہو اور اس کے کفالہ کی اضافت زمانہ مستقبل کی طرف کی گئی ہو، جیسے کفیل دائن سے کہے: میں تمہارے لئے آئندہ پہلے مہینے کی ابتداء سے اس دین کا کفیل ہوں جو فلاں کے ذمہ ہے، تو کفالہ کا اثر آنے والے مہینہ کے شروع ہی سے ہوگا اور

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۶/ ۳، فتح القدیر ۶/ ۲۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۷۸، المبسوط ۱۹/ ۱۷۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

دین صرف کفیل کے حق میں کفالہ کے منسوب ہونے کے سبب سے مؤخر ہوگا، اور مدیون دین کا وصف تبدیل نہیں ہوگا بلکہ اسی حال پر باقی رہے گا، اس لئے کہ کفیل پر دین کے موخر ہونے کی وجہ سے جو اس کے منسوب کفالہ کے سبب سے ہے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اصل قرض خواہ پر بھی مؤخر ہو، اور اس صورت میں کفالہ فی الحال منعقد ہوجائے گا، لیکن اس کے آثار مدت کے پورے ہونے کے وقت ہی ظاہر ہوں گے۔

اگر دین مکفول انشاء کفالہ کے وقت مؤجل ہو اور کفالہ مطلق ہو، مثلاً کفیل کہے: میں تمہارے اس دین کا کفیل ہوں، جو فلاں کے ذمہ ہے، تو کفیل سے اس وقت مطالبہ کیا جائے گا جب اصیل پر دین کی ادائیگی کا وقت آجائے، اس لئے کہ کسی دین کا مطلق کفالہ اس دین کے وصف فی الحال یا تاخیر کے ساتھ متصف ہوتا ہے، اس صورت میں بھی کفالہ فی الحال منعقد ہوجاتا ہے، لیکن اس کے آثار مدت کے پورے ہونے سے پہلے ظاہر نہیں ہوں گے، اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جمہور حنفیہ کفالہ بالمال کی نسبت کو زمانہ مستقبل کی طرف کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور اس پر یہ حکم مرتب ہوتا ہے کہ کفالہ کی اضافت معلوم یا ایسے مجہول وقت کی طرف جس میں جہالت فاحشہ نہ ہو ذکر کردہ مدت تک اس کے جواز کے لئے مانع نہیں ہے، جیسے کٹنی یا مہر جان یا نیروز کی طرف اس کی نسبت، کفالہ کی نسبت ایسی مجہول مدت کی طرف کرنا جس میں بہت زیادہ جہالت ہو (جیسے بارش کا ہونا) صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ متعارف اور منضبط مدتوں میں سے نہیں ہے اور جب مدت میں جہالت کے زیادہ ہونے اور اس کے عدم تعارف کی وجہ سے وہ باطل ہوجائے تو کفالہ صحیح ہوگا، اور فوری طور پر نافذ ہوگا[۱]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ کفالہ کی نسبت زمانہ مستقبل کی طرف کرنا جو معلوم ہو صحیح ہے، اور اس صورت میں کفیل سے صرف اس وقت مطالبہ کیا جائے گا جبکہ مدت پوری ہوجائے، اور اسی طرح اگر اس کی نسبت ایسی مجہول مدت کی طرف کی جائے جس میں بہت زیادہ جہالت نہ ہو، جیسے عطاء کا نکلنا تو کفالہ صحیح ہوگا، لیکن قاضی اس کے لئے اپنی صوابدید سے ایک مدت مقرر کردے گا، اور اس صورت میں کفالت کا اثر اس وقت مرتب ہوگا جبکہ وہ مدت پوری ہوجائے جس کی طرف اس کی نسبت کی گئی ہے[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر مدت مجہول تک کفالہ لے تو کفالہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں ایسا وقت نہیں ہے جس میں اس سے مطالبہ کا استحقاق ہو اور اسی طرح سے ضمان ہے، اور اگر اسے فصل کے کاٹنے یا پھلوں کے توڑنے اور عطاء کے نکلنے تک کے لئے مؤخر کرے، تو اس میں دو روایتیں ہیں، جیسے بیع میں مدت اور اس جگہ اس کا صحیح ہونا اولی ہے، اس لئے کہ یہ بغیر عوض کے ایسا تبرع ہے جس کے لئے اس نے ایسی مدت مقرر کی ہے جو حصول مقصود سے مانع نہیں ہے، لہذا صحیح ہوگا جیسے نذر، اور یہی حکم ہر اس مجہول کا ہوگا جو کفالہ کے مقصود سے مانع نہ ہو[۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر کفالہ کو منجز رکھے اور مکفول بہ میں ایک ماہ کی تاخیر کی شرط لگائے جیسے کہے کہ میں اسے حاضر کرنے کا ضامن ہوں اور اسے ایک ماہ کے بعد حاضر کردوں گا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ ذمہ میں عمل کو لازم کرنا ہے تو یہ اجارہ کے عمل کی طرح ہوگا، اور فی الحال اور تاخیر کے ساتھ دونوں طرح جائز ہوگا۔

مثلاً ایک ماہ کی قید سے مجہول کے ساتھ مدت مقرر کرنا خارج

(۱) الحطاب ۵/ ۱۰۱، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۱، ۳۳۲، المدونہ ۱۳/ ۱۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۱۰۰۔

ہوگیا، جیسے فصل کی کٹنی کے وقت تک، لہذا اس وقت تک کے لئے مدت مقرر کرنا درست نہیں ہوگا، اور اصح یہ ہے کہ فوری واجب الاداء دین کا ضمان معلوم مدت تک مؤخر کرنا صحیح ہوگا، کیونکہ ضمان تبرع ہے، اور ضرورت اس کی داعی ہے، لہذا یہ اس کے مطابق ہوگا جس کی وہ ذمہ داری لے، اور اصح قول کے مطابق ضامن کے حق میں مدت ثابت ہوگی، لہذا اس سے اس کے مطابق مطالبہ کیا جائے گا جس کی اس نے ذمہ داری لی ہے۔

اصح کے مقابلہ میں یہ قول ہے کہ مخالفت کی وجہ سے ضمان صحیح نہیں ہوگا، اور المحرر کے بعض نسخوں میں اس کو صحیح قرار دینا موجود ہے، الدقائق میں ہے: اصح وہ ہے جو بقیہ نسخوں اور منہاج میں ہے، اور اگر وہ ادھار دین کا ضمان پہلے سے زیادہ طویل مدت تک مؤخر کرلے تو یہ فی الحال کا ضمان مؤخر کر کے لینے کی طرح ہے [1]۔

د- کفالۃ مؤقتۃ:

۱۳- کفالہ کے مؤقت کرنے کا معنی یہ ہے کہ کفیل متعین معلوم مدت تک کے لئے دین کا کفیل بنے، اور جب وہ مدت پوری ہوجائے گی تو وہ اپنی ذمہ داری سے بری ہوجائے گا اور کفالہ ختم ہوجائے گا، جیسے کفیل کہے: میں فلاں کی جان یا اس کے دین کا آج سے لے کر اس مہینہ کے ختم ہونے تک کفیل ہوں، پس جب مہینہ پورا ہوجائے گا تو میں کفالہ سے بری ہوجاؤں گا۔

کفالہ کے مؤقت کرنے کے صحیح ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے مابین اختلاف کی بنیاد ان کے اس اختلاف پر ہے جو اس پر مرتب ہونے والے اثر کے سلسلہ میں ہے، چنانچہ جن کی رائے یہ ہے کہ کفیل کا ذمہ دین کے ساتھ مشغول نہیں ہوگا اور اس سے صرف اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے گا، تو انہوں نے کفالہ مؤقتہ کو جائز قرار دیا، اور اس میں یہ قید لگائی ہے کہ متفق علیہ مدت میں مطالبہ کا حق ہوگا، جن کی رائے یہ ہے کہ کفیل کا ذمہ مدیون کے ذمہ کے ساتھ دین میں مشغول ہوجائے گا انہوں نے کفالہ کی توقیت کو جائز قرار نہیں دیا، اس لئے کہ شرع میں متعین یہ ہے کہ جب ذمہ دین صحیح کے ساتھ مشغول ہوجائے تو وہ اس وقت تک بری نہیں ہوگا جب تک کہ دین ادا نہ کردیا جائے یا اس سے بری نہ کردیا جائے، اور کفالہ مؤقتہ کے قبول کرنے پر یہ حکم مرتب ہوگا کہ دین ادا یا بری کئے بغیر بھی کفیل سے ساقط ہوجائے گا، اور اس کی تطبیق میں اکثر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کفیل یہ کہے کہ میں اس وقت سے ایک ماہ تک فلاں شخص کا کفیل ہوں تو بلا اختلاف کفالہ مہینہ کے گزرنے پر ختم ہوجائے گا اور اگر یہ کہے کہ میں ایک ماہ یا تین دن تک فلاں شخص کا کفیل ہوں تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس صورت میں کفیل سے مدت میں مطالبہ کیا جائے گا اور مدت کے گذرنے پر وہ بری الذمہ ہوجائے گا، اور ان میں سے بعض کا مذہب یہ ہے کہ وہ ہمیشہ کفیل رہے گا اور وقت کی تعیین لغو قرار پائے گی [1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ دو حالتوں میں سے کسی ایک میں کفالہ کو مؤقت کرنا جائز ہے۔ ایک یہ کہ مقروض مالدار ہو اگرچہ صرف مدت کے شروع میں ہو یا یہ کہ تنگدست ہو، اور عادت یہ ہو کہ اس مدت میں وہ مالدار نہیں ہوگا جس میں ضامن نے اس کی ضمانت لی، بلکہ اس پر وہ مدت اس حال میں گذر جائے گی کہ وہ تنگدست رہے گا، پھر اگر وہ اس پوری مدت میں تنگدست نہ رہے بلکہ اس کے درمیان میں مالدار ہوجائے جیسے بعض مالکان غلہ اور وظائف، جیسے کہ وہ چار ماہ تک اس کی ضمانت لے اور اس کی عادت یہ ہو کہ وہ دو ماہ بعد مالدار ہوجائے گا تو کفالہ کو مؤقت کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی مالداری کی

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۷۸، ابن عابدین ۵/ ۲۸۹۔

ابتداء سے بعد کی مدت میں صاحب حق خود اس کو مؤخر کرنے والا شمار کیا جائے گا، کیونکہ مالداری کے وقت صاحب حق اس سے اپنے حق کے لینے پر قادر ہے، یہ ابن القاسم کا قول ہے جو اس پر مبنی ہے کہ آئندہ حاصل ہونے والی مالداری ثابت شدہ مالداری کی طرح سے ہے، اور اسے اشہب نے جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اصل اس کی تنگدستی کا باقی رہنا ہے [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ کفالہ کو مؤقت کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ کوئی کہے کہ میں ایک ماہ تک زید کا کفیل ہوں، اس کے بعد بری ہو جاؤں گا، اور ان حضرات کے نزدیک اصح قول کے مقابلہ میں ایک قول یہ ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ کبھی اس مدت میں اس کی حوالگی میں اس کا کوئی مقصد ہوتا ہے برخلاف مال کے، اس لئے کہ اس سے مقصود ادائیگی ہوتی ہے، اسی وجہ سے ضمان کو مؤقت کرنا قطعی طور پر ممنوع ہے [۲]۔

کفالہ کو مؤقت کرنے کے صحیح ہونے میں حنابلہ کے دو مختلف اقوال ہیں: اول: کفالہ صحیح ہوگا اور کفیل اس مدت کے گذرنے سے بری ہو جائے گا جس کی اس نے تعیین کی ہے اگرچہ اس میں ادائیگی نہ پائی جائے، دوم: کفالہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ دیون کی کیفیت یہ ہے کہ وہ زمانہ کے گذرنے سے ساقط نہیں ہوتے ہیں [۳]۔

کفالۃ میں شرط کی قید لگانا:

۱۴- اگر کفالہ میں کوئی شرط لگائی جائے تو کبھی کفالہ اور شرط دونوں صحیح ہوں گے، اور کبھی کفالہ صحیح ہوگا اور شرط لغو قرار پائے گی اور کبھی کفالہ اور شرط دونوں لغو قرار پائیں گے۔

(۱) الدسوقی والشرح الکبیر ۳۳۱/۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲۰۷/۲، نہایۃ المحتاج ۴۴۱/۴۔

(۳) الفروع ۶۱۸/۲، الإنصاف ۲۱۳/۵، کشاف القناع ۳۶۵/۳۔

سابقہ شرائط کے اقسام اور کفالہ پر ان میں سے ہر ایک کے اثر میں فرق کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کی طرف سے اس کے حکم سے ایک ہزار درہم کا کفالہ اس شرط پر قبول کرے کہ ''مکفول عنہ'' اسے یہ غلام بطور رہن دے گا، اور دائن پر اس کی شرط نہ لگائے، پھر مکفول عنہ غلام کو دینے سے انکار کر دے تو اسے یہ اختیار ہوگا، اور کفیل کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کفالہ کو جاری رکھے یا فسخ کر دے اگرچہ اس کی یہ شرط پوری نہ کی جائے، اس لئے کہ یہ شرط کفیل اور مکفول عنہ کے مابین جاری ہوئی اور اس کے اور دائن کے مابین جاری نہیں ہوئی، برخلاف اس صورت کے جبکہ دائن پر یہ شرط لگائے، مثلاً وہ اس سے کہے: میں تمہارے لئے اس مال کا کفالہ اس شرط پر لیتا ہوں کہ اس مال کا مدیون اپنا یہ غلام بطور رہن دے دے، اس شرط پر وہ کفیل بنے، پھر مدیون اسے رہن دینے سے انکار کر دے تو کفیل کو اختیار حاصل ہوگا، اور اگر اس کی ضمانت اس شرط پر لے کہ وہ اسے اس گھر کی قیمت سے ادا کر دے گا، پھر وہ مکان کو غلام کے عوض فروخت کر دے تو اس پر مال لازم نہیں ہوگا، اور ضمان میں غلام کو فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا [۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ اگر کفالہ میں یہ شرط لگائے کہ اگر حوالگی فوت ہو جائے گی تو وہ مال کا تاوان ادا کرے گا، جیسے یہ کہے: میں تاوان کی شرط کے ساتھ اس کے بدن کا کفیل ہوں یا اس شرط پر کہ تاوان ادا کروں گا تو کفالہ باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو اس کے تقاضہ کے خلاف ہے، اس بنا پر کہ وہ اطلاق کی صورت میں تاوان نہیں دے گا۔

اس کے مقابل دوسرا قول یہ ہے: صحیح ہو جائے گا، یعنی مال کا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲۷۳/۳۔

تاوان دے گا۔

اور اصح یہ ہے کہ اگر اصیل کے بری ہونے کی شرط لگادی جائے تو کفالہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ عقد کے تقاضہ کے خلاف ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ ضمان اور شرط دونوں صحیح ہوں گے، جیسا کہ حضرت جابر نے ابوقتادہ کے قصہ میں میت کے بارے میں روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ نبی کریم علیہ السلام ارشاد فرمانے لگے: "**هما عليک وفي مالک والميت منهما بريء فقال: نعم، فصلى عليه**"[1] (وہ دونوں تمہارے ذمہ اور تمہارے مال میں ہوں گے اور میت ان دونوں سے بری ہوگا، تو انہوں نے عرض کیا: جی ہاں! تو آپ علیہ السلام نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی)، اور تیسرا قول یہ ہے کہ صرف ضمان صحیح ہوگا[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر وہ کہے کہ میں فلاں کے جسم کا کفیل اس شرط پر ہوں کہ فلاں کفیل بری ہوجائے یا اس شرط پر کہ تم اسے کفالہ سے بری کردو گے تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسی شرط لگائی جس کا پورا کرنا لازم نہیں ہے، لہٰذا وہ شرط فاسد ہوگی اور اس کی وجہ سے کفالہ فاسد ہوجائے گا، اور ہوسکتا ہے کہ کفالہ صحیح ہوجائے، اس لئے کہ اس نے اس وثیقہ کو اپنی طرف منتقل کرنے کی شرط لگائی ہے جو کفیل کے ذمہ ہے، تو اس بنیاد پر اس پر کفالہ لازم نہیں ہوگا مگر یہ کہ مکفول لہ کفیل اول کو بری کردے، اس لئے کہ وہ صرف اس شرط کے ساتھ کفیل بنا ہے، لہٰذا اس کا کفالہ اس کی شرط کے بغیر ثابت نہیں ہوگا۔

اور اگر وہ کہے: میں تمہارے لئے اس مدیون کا کفیل اس شرط پر ہوں کہ تم مجھے فلاں کے کفالہ سے بری کردو، یا یہ کہ میں تمہارے لئے اس دین کا ضامن اس شرط پر ہوں کہ تم مجھے دوسرے دین کے ضمان سے بری کردو، یا اس شرط پر کہ تم مجھے فلاں کے کفالہ سے بری کردو، تو اس میں دو اقوال ہیں، اول: یہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک عقد میں دوسرے عقد کے فسخ کی شرط لگائی، لہٰذا صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ دوسری بیع کے فسخ کی شرط پر بیع کرنا۔

اسی طرح اگر کفالہ یا ضمان میں یہ شرط لگادے کہ مکفول لہ یا مکفول بہ دوسرے کا کفیل ہوگا یا وہ اس کے ذمہ واجب دین کا ضامن ہوگا، یا وہ اس کے ہاتھ فلاں متعین چیز فروخت کرے گا، یا اسے اپنا مکان کرایہ پر دے گا تو صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ ذکر کیا گیا[1]۔

رکن دوم-کفیل:

۱۵- فقہاء کفیل کے بارے میں شرط لگاتے ہیں کہ وہ تبرع کا اہل ہو، اس لئے کہ کفالہ تبرعات کے قبیل سے ہے[2]، لہٰذا پاگل یا معتوہ یا بچہ کا کفیل بننا صحیح نہیں ہوگا اگر چہ بچہ باشعور اور اجازت یافتہ ہو، یا ولی یا وصی اسے جائز قرار دے دے[3]۔

مگر ابن عابدین نے کہا ہے: البتہ اس کا ولی اس کے لئے قرض لے اور اسے حکم دے کہ اس کی طرف سے مال کا کفیل ہوجائے تو صحیح ہوگا، اور ادائیگی کے بارے میں اجازت ہوگی، اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ کفالہ کی وجہ سے بچہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اگر کفالہ نہیں ہوتا تو ولی سے مطالبہ کیا جاتا، اور کفالہ مریض کی طرف سے صرف ایک تہائی میں صحیح ہوگا[4]۔

---

(۱) حدیث: "هما عليک وفي مالک والميت منهما بريء......" کی روایت حاکم (۲/۵۸) نے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲/۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، مغنی المحتاج ۲/۲۰۵، ۲۰۸۔

---

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۵/۱۰۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/۲۵۳، الاختیار ۲/۱۶۷، ۵/۸۷، الدسوقی ۲/۲۶۵، الروضہ ۸/۲۲، ۲۳، کشاف القناع ۵/۲۳۴، المغنی مع الشرح الکبیر۔

(۳) قلیوبی وعمیرہ ۲/۳۲۳، ۳۲۷، تحفۃ المحتاج مع حواشی ر ص ۲۴۱، ۲۵۸۔

(۴) ابن عابدین ۴/۲۵۱، ۲۵۲۔

جس شخص کو کم عقلی کی وجہ سے تصرفات سے روک دیا گیا ہو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا ضامن اور کفیل بننا صحیح نہیں ہوگا(۱)۔

قاضی ابویعلی حنبلی کا مذہب یہ ہے کہ سفیہ کا کفیل بننا صحیح اور غیر نافذ ہوگا اور اس سے پابندی ختم ہونے کے بعد اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، جیسے دین کے بارے میں اس کا اقرار کرنا ہے(۲)،

اور اسی طرح سے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اکراہ کے ساتھ کفالہ صحیح نہیں ہوگا اور مالکیہ کے نزدیک اکراہ کئے گئے کفیل پر کفالہ لازم نہیں ہوگا(۳)۔

صحیح قول کے مطابق شافعیہ(۴) اور حنابلہ کا مذہب(۵) ہے کہ جس شخص پر دین کی وجہ سے پابندی عائد کردی گئی ہو اس کے لئے کفیل بننا جائز ہے، اس لئے کہ وہ تصرف کا اہل ہے، اور پابندی کا تعلق اس کے مال سے ہے نہ کہ اس کے ذمہ سے، تو دین فوری طور پر اس کے ذمہ میں ثابت ہوجائے گا، اور اس سے اس صورت میں مطالبہ کیا جائے گا جبکہ اس سے پابندی ختم ہوجائے اور وہ مالدار ہوجائے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرض الموت کے مریض کا کفیل بننا اس وقت صحیح ہوگا جبکہ وہ اس کے دوسرے تبرعات کے ساتھ ترکہ ایک تہائی سے زائد نہ ہو، اور اگر اس سے زیادہ ہوجائے تو ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، اس لئے کہ کفالہ تبرع ہے، اور مرض الموت کے مریض کا تبرع وصیت کا حکم رکھتا ہے(۱)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مریض کا ضامن بننا اس کے راس المال سے ہوگا البتہ اگر وہ ایسی حالت میں ضامن بنے کہ وہ تنگدست ہو، اور اس کا تنگدست ہونا اس کی وفات تک برابر قائم رہے، یا وہ ایسے دین کا ضامن ہو کہ مدیون سے اس کے واپس لینے کا حق دار نہ ہو تو اس وقت ضمان ایک تہائی کے حدود میں ہوگا، اور اگر دین مریض کے مال کے برابر ہو اور اس کا فیصلہ کردیا گیا ہو تو ضمانت باطل قرار پائے گی، مگر جبکہ قرض دہندہ اس کی اجازت دے دے، اس لئے کہ دین ضمانت پر مقدم ہوگا(۲)۔

عورت کا کفیل بننا:

۱۶ - مالی تصرفات کے حکم میں جمہور فقہاء مرد و عورت کے درمیان فرق نہیں کرتے ہیں، لیکن مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ عورت کا ضامن بننا (جبکہ وہ شوہر والی ہو)، اس کے مال کے ایک تہائی کے حدود میں نافذ ہوگا، اور جب وہ ایک تہائی سے زیادہ ہو تو درست ہوگا، لیکن وہ شوہر کی اجازت کے بغیر لازم نہیں ہوگا، اور اگر عورت شوہر والی نہ ہو، اور اس کا کوئی ولی نہ ہو تو وہ کفالہ کے باب میں مرد کے درجہ میں ہوگی(۳)۔

رکن سوم-مکفول لہ:

مکفول لہ میں یہ شرط ہے کہ وہ کفیل کو معلوم ہو، اور فقہاء کا اس

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴؍ ۴۳۴۔
(۲) المغنی ۵؍ ۷۸۔
(۳) ابن عابدین ۴؍ ۴، ۵؍ ۹۳، نیز دیکھئے: اصطلاح ''إکراہ'' الموسوعۃ الفقہیہ ۶؍ ۹۸، الشرح الصغیر ۳؍ ۴۲۹، ۴۳۲، تحفۃ المحتاج مع حواشی ۵؍ ۲۴۱، ۲۵۸، کشاف القناع ۳؍ ۳۶۶ طبع دار الفکر، الخرشی ۳؍ ۱۷۵، ۱۷۶، الدسوقی ۲؍ ۲۳۹، قلیوبی وعمیرہ ۲؍ ۱۵۶۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۴؍ ۳۰۶۔
(۵) شرح المنتہی ۲؍ ۲۷۸، قلیوبی وعمیرہ ۲؍ ۳۲۳، مغنی المحتاج ۲؍ ۱۹۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۵؍ ۷۹۔

(۱) ابن عابدین ۴؍ ۲۷۹، الزرقانی ۵؍ ۲۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵؍ ۷۱، ۷۲، کشاف القناع ۳؍ ۳۶۳۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۴؍ ۴۲۲، ۴۲۳، قلیوبی وعمیرہ ۲؍ ۳۲۳۔
(۳) الخرشی ۶؍ ۲۶، الدسوقی ۳؍ ۳۳۰، القوانین الفقہیہ ص ۳۵۳، المدونہ ۵؍ ۲۸۳۔

میں اختلاف ہے کہ مکفول لہ کا عاقل، بالغ ہونا اور عقد کفالہ کو قبول کرنا اور اس پر راضی ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اور یہ اختلاف درج ذیل طریقہ پر ہے:

۱-کفیل کے لئے مکفول لہ کا معلوم ہونا:

۱۷- حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی کا مذہب ہے کہ کفیل کے نزدیک مکفول لہ کا معلوم ہونا شرط ہے، چاہے کفالہ منجز ہو یا معلق یا مضاف، پس اگر وہ اس کے لئے مجہول ہو جیسا کہ اگر وہ کہے: اس دلال کی طرف سے لوگوں کو جو ضرر پہنچے میں اس کا کفیل ہوں تو کفالہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ لوگوں میں اپنے حقوق کو سختی اور آسانی کے ساتھ وصول کرنے میں فرق ہوتا ہے، اور تا کہ ضامن کو یہ علم ہو جائے کہ مکفول لہ احسان کئے جانے کا اہل ہے یا نہیں؟ پھر امام ابوحنیفہ اور امام محمد یہ شرط لگاتے ہیں کہ خود مکفول لہ یا اس کا نائب مجلس عقد میں موجود ہو، لہذا اگر کفیل مجلس سے غائب کسی شخص کا کفیل بنے اور اسے اطلاع پہنچے اور وہ اس کی اجازت دے دے، تو ان دونوں حضرات کے نزدیک کفالہ صحیح نہیں ہوگا جبکہ اس کی طرف سے مجلس میں موجود شخص قبول نہ کرے، اس لئے کہ کفالہ میں تملیک کا معنی ہے، اور تملیک ایجاب وقبول کے بغیر حاصل نہیں ہوتی ہے، لہذا صیغۂ عقد کو مکمل کرنے کے لئے اس کا مکمل پایا جانا ضروری ہے۔

امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں: ان دونوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ مجلس سے غائب شخص کی طرف سے کفالہ جائز ہے اس کے قبول کرنے کی ضرورت نہیں، اور اس کے باوجود یہ شرط ہے کہ مکفول لہ کفیل کو معلوم ہو، اس لئے کہ کفالہ دین کی توثیق کے لئے مشروع ہے، اور جب مکفول لہ مجہول ہوگا تو کفالہ کا مقصود متحقق نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ اور قاضی کے علاوہ حنابلہ کا مذہب اور اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ مکفول لہ کا مجہول ہونا مضر نہیں ہوگا، اور کفالہ صحیح ہوگا، لہذا ضامن کہے: میں اس دین کا ضامن ہوں جو زید کے ذمہ لوگوں کا ہے، اور وہ متعین طور پر اس شخص کو نہیں جانتا جس کا دین ہے تو کفالہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوقتادہ کی گذشتہ حدیث ہے، حضرت ابوقتادہ مکفول لہ کو جانے بغیر میت کے دین کا کفیل ہوگئے[2]۔

۲-مکفول لہ میں بلوغ اور عقل کی شرط لگانا:

۱۸- مالکیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ مکفول لہ میں بلوغ اور عقل کی شرط نہیں ہے[3]، اس لئے کہ کفالہ کفیل کے ایجاب کے ذریعہ منعقد ہوتا ہے، مکفول لہ کے قبول کرنے کی ضرورت نہیں، لہذا لازم نہیں ہوگا کہ وہ قبول کرنے کا اہل ہو، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ مکفول لہ کا بالغ اور عاقل ہونا شرط ہے، اس لئے کہ کفالہ کفیل کی طرف سے ایجاب اور مکفول لہ کی طرف سے قبول کرنے کا محتاج ہوتا ہے۔

اور باشعور بچہ اور کم عقل کا قبول کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کے حق کی ضمانت خالص نفع ہے، لہذا ان دونوں کے ولی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوگا[4]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۶، المبسوط ۲۰/ ۹، فتح القدیر ۶/ ۳۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۴، ۳۲۵، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۸، کشاف القناع ۳/ ۳۵۴، المغنی ۵/ ۷۱، ۷۲۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۳۳۴ نیز دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۴، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۵، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۱۰۲، ۱۰۳، کشاف القناع ۳/ ۳۶۵۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، بدائع الصنائع ۶/ ۲، فتح القدیر ۶/ ۳۱۴۔

۳-مکفول لہ کا قبول کرنا:

۱۹- کفالہ کے صیغہ میں یہ بات گذر چکی ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ کفالہ ایجاب وقبول کے بغیر مکمل نہیں ہوگا، اور مکفول لہ کا قبول کرنا اس میں رکن ہے، اس لئے کہ کفالہ ایسا عقد ہے جس کے ذریعہ مکفول لہ کفیل سے مطالبہ کا حق یا کفیل کے ذمہ میں واجب حق کا مالک قرار پاتا ہے، اور جب معاملہ اس طرح سے ہے تو مکفول لہ کا قبول کرنا واجب ہوگا اس لئے کہ کوئی انسان اپنی ناپسندیدگی کے باوجود کسی حق کا مالک نہیں ہوتا ہے۔ پس وہ بیع کی طرح ہوگا، جو ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، لہذا وہ ایجاب وقبول کے بغیر متحقق نہیں ہوگا۔

نیز اس جگہ یہ بات گذر چکی ہے کہ مالکیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف اور شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ کفالہ صرف کفیل کے ایجاب کے ذریعہ مکمل اور متحقق ہوجاتا ہے، اور کفالہ مکفول لہ کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتا ہے، یہ اس وجہ سے کہ کفالہ محض ذمہ داری لینا ہے جو کفیل کی طرف سے صادر ہوتا ہے کہ وہ اس دین کو ادا کرے گا جو مکفول لہ کا مکفول عنہ کے ذمہ واجب ہے، ساتھ ہی ساتھ مکفول لہ کا جو حق مدیون پر ہے باقی رہے گا، اور اس ذمہ داری میں کوئی معاوضہ نہیں ہے، اور ان میں سے کسی ایک کے حق کے لئے مضر نہیں ہے، اور نہ ہی اس میں کمی کرتا ہے، بلکہ یہ کفیل کی طرف سے تبرع ہے، لہذا صرف اس کی عبارت سے مکمل ہوجائے گا، اور حضرت ابوقتادہ کی حدیث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ: حضرت ابوقتادہؓ نے میت کا کفالہ قرض دہندہ کو جانے بغیر اور اس کے قبول کرنے کا مطالبہ کئے بغیر لیا، اور نبی ﷺ نے ان کے کفالہ کو برقرار رکھا اور اس کی بنیاد پر میت کی نماز جنازہ پڑھائی[1]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، بدائع الصنائع ۶/ ۲، فتح القدیر ۶/ ۳۱۴، =

رکن چہارم-مکفول عنہ:

بعض فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ مکفول عنہ کفیل کو معلوم ہو، اور ان میں سے بعض نے مکفول عنہ کی رضامندی کو شرط قرار دیا ہے، اور اسی طرح سے ان میں سے بعض حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ مکفول عنہ مکفول بہ کی ادائیگی پر قادر ہو، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱-مکفول عنہ کا کفیل کے لئے معلوم ہونا:

۲۰- جمہور فقہاء، مالکیہ، اصح قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفیل کا مکفول عنہ کو پہچاننا شرط نہیں ہے، اس کی دلیل گزشتہ حدیث ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے کفالت کو برقرار رکھا اور یہ نہیں پوچھا کہ ضامن مکفول عنہ کو جانتا ہے یا نہیں؟[1]، اور اس لئے کہ ضمان مال کی ذمہ داری قبول کرکے تبرع کرنا ہے، لہذا اس شخص کو جاننا شرط نہیں ہوگا جس کی طرف سے وہ تبرع کرتا ہے جیسے نذر، اور اس لئے کہ واجب حق کی ادائیگی ہے، لہذا اس کے علاوہ کو جاننا ضروری نہیں ہوگا، اور حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابل قول، اور بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کفیل کا مکفول عنہ کو جاننا شرط ہے، تاکہ ضامن کو یہ علم ہوسکے کہ جس کا وہ ضمان لے رہا ہے وہ اس کا اہل ہے یا نہیں کہ اس کے ساتھ اچھا سلوک کیا جائے، اور شافعیہ نے اضافہ کیا ہے کہ یہ اس لئے شرط ہے تاکہ وہ جان سکے کہ کیا

= الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۴، تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۴۵، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۸، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۵، کشاف القناع ۳/ ۳۶۵، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۷۰، ۷۱، ۱۰۲، ۱۰۳، نیل الأوطار ۵/ ۲۵۲، ۲۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۰۔

(۱) حدیث: ''أنه قبل كفالة الضامن......'' کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

مکفول عنہ مالدار ہے یا ایسا شخص ہے جس کے قرض کی ادائیگی میں جلدی کی جاتی ہے یا ایسا نہیں ہے، اور حنفیہ نے اضافہ کیا ہے کہ کفیل کے لئے مکفول عنہ کے معلوم ہونے کی شرط اس حالت میں ہے جبکہ کفالہ معلق یا مضاف ہو، لیکن تنجیز کی حالت میں مکفول عنہ کا مجہول ہونا صحت کفالت کے لئے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے: اگر تم کسی آدمی سے خرید وفروخت کا معاملہ کروگے یا کسی شخص کو قرض دوگے تو میں اس کا کفیل ہوں تو کفالہ صحیح نہیں ہوگا، لیکن اگر کسی شخص سے کہے کہ میں تیرے لئے اس مال کا کفیل ہوں جو تمہارا فلاں یا فلاں کے ذمہ ہے تو کفالہ صحیح ہوگا، اور کفیل کو ان دونوں میں سے مکفول عنہ کی تعیین کا حق ہوگا اس لئے کہ وہی دین کی ذمہ داری لینے والا ہے [۱]۔

۲- کفالہ پر مکفول عنہ کی رضامندی:

۲۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کفالہ کے صحیح ہونے کے لئے مکفول عنہ کی رضامندی یا اس کی اجازت شرط نہیں ہے، بلکہ اس کے ناپسند کرنے کے باوجود صحیح ہوگا [۲]، چنانچہ حدیث سابق میں حضرت ابوقتادہؓ نے میت کے دین کا جو کفالہ لیا اسے نبی علیہ السلام نے برقرار رکھا حالانکہ میت کی طرف سے رضامندی اور اجازت نہیں پائی جاتی ہے، اور اس لئے کہ عقد کفالہ مطالبہ کی ذمہ داری لینا ہے، اور یہ ذمہ داری لینا اپنے ذاتی حق میں تصرف کرنا ہے، اور اس میں دائن کا نفع ہے، اور مدیون کا کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا ضرر واپسی کے ثبوت میں ہے اور اس سے واپس لینے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اس کے حکم کے وقت ہوگا اور اس کے حکم کی صورت میں وہ اس پر رضامند ہوگا، اور اس لئے کہ دوسرے کے قرض کو اس کی اجازت کے بغیر ادا کرنا جائز ہے تو اس کی ذمہ داری لینا بدرجہ اولی جائز ہوگا، اور جیسا کہ بالاتفاق میت کی طرف سے ضمان صحیح ہوتا ہے اگرچہ ادائیگی کی صورت نہیں ہوتی ہے [۱]۔

اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر مکفول عنہ بچہ یا مجنون یا غائب ہو تو کفالہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ کفالہ کی ضرورت اکثر ان جیسے حالات میں ظاہر ہوتی ہے [۲]۔

۳- جس دین کی ذمہ داری لی گئی ہے اس کی ادائیگی پر مکفول عنہ کا قادر ہونا:

۲۲- حنابلہ اور صاحبین (امام محمد اور امام ابو یوسف) کا مذہب یہ ہے کہ صحت کفالہ کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ مکفول عنہ مکفول بہ کی حوالگی پر قادر ہو، لہٰذا ہر اس شخص کی طرف سے ضمان صحیح ہوگا جس پر حق واجب ہو، وہ زندہ ہو یا مردہ، ٹال مٹول کرنے والا ہو یا مفلس، اس قرض کا کفیل چھوڑا ہو یا نہیں، چنانچہ حدیث میں ہے: "أقر النبي ﷺ الكفالة عن ميت لم يترك وفاء ولا كفيلا" [۳] (نبی کریم ﷺ نے ایسے میت کی طرف سے کفالہ کو برقرار رکھا جس نے ادائیگی کا کوئی سامان اور کوئی کفیل نہیں چھوڑا تھا)، نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جو شخص قرض چھوڑ کر مرجائے اس کے قرض کو

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۰۷، ۳۰۸، بدائع الصنائع ۶/ ۶، الدسوقی ۳/ ۳۳۴، منح الجلیل ۳/ ۲۵۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۲۴، کشاف القناع ۳/ ۳۵۴، المغنی ۵/ ۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۱۰، فتح القدیر ۶/ ۳۰۳، ۳۰۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۵۶، ۱۵۷، الدسوقی ۳/ ۳۳۴، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۸، القلیوبی و عمیرہ ۲/ ۳۲۵، کشاف القناع ۳/ ۳۵۴، المغنی ۵/ ۷۱۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۴، کشاف القناع ۳/ ۳۵۴۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ / ۱۴ میں گذر چکی ہے۔

معاف کر دینا صحیح ہے اگر چہ اس نے مال نہیں چھوڑا ہو، اور تبرعاً اس کے قرض کو ادا کر دینا صحیح ہے، اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ مکفول عنہ میں یہ شرط ہے کہ وہ مکفول بہ کی ادائیگی پر اپنے طور پر یا اپنے نائب کے ذریعہ قادر ہو، لہذا ان کے نزدیک ایسے مدیون میت کی طرف سے ضمان صحیح نہیں ہوگا جس کا انتقال اس حال میں ہو کہ اس نے نہ تو ترکہ میں کوئی مال چھوڑا ہو اور نہ ہی کوئی کفیل چھوڑا ہو، اس لئے کہ میت اس حالت میں ادائیگی سے عاجز ہے، مطالبہ کا اہل نہیں ہے، اور ضمان دین یا مطالبہ میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے ملانا ہے، اور اس جگہ نہ تو دین ہے اور نہ ہی مطالبہ، اس لئے کہ بغیر مال اور کفیل کے وفات کی وجہ سے اس کا ذمہ بیکار ہو گیا، اور وہ اس لائق نہیں ہے کہ دین کے ساتھ مشغول ہو، اور امام صاحب کے نزدیک گزشتہ حدیث کو سابق کفالہ کے اقرار پر محمول کیا جائے گا نہ کہ اس کے انشاء پر، یا یہ کہ یہ تبرع کا وعدہ ہے اور یہ میت کی طرف سے جائز ہے [۱]۔

رکن پنجم-محل کفالہ:

کفالہ کبھی مال کا ہوتا ہے، اور اکثر فقہاء اس کو ضمان کہتے ہیں، اور کبھی کفالہ ذات کا ہوتا ہے، اور اس کو بعض فقہاء ''کفالۃ البدن'' اور ''کفالۃ الوجہ'' کہتے ہیں۔

اول-کفالت المال:

کبھی مکفول بہ دین ہوتا ہے اور کبھی عین، اور حکم ہر حالت میں الگ الگ ہوتا ہے۔

الف-دین کا کفالہ:

۲۳- فقہاء دین کے کفالہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ دین صحیح ہو، اور ذمہ میں واجب ہو جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-اس کا دین صحیح ہونا:

مکفول بہ دین میں یہ شرط ہے کہ وہ دین صحیح ہو، اور اس سے مراد وہ دین ہے جو ادا یا معاف کئے بغیر ساقط نہ ہو، اس لئے بیوی کے نفقہ کا کفالہ جائز ہوگا جبکہ وہ قضاء قاضی یا باہمی رضامندی سے واجب ہو، چاہے وہ گزشتہ دنوں کا ہو یا موجودہ مدت کا یا آئندہ مدت کا۔

امام شافعی نے (قول جدید) میں کہا ہے: بیوی کا نفقہ عقد اور شوہر کو قابو دینے کے ذریعہ واجب ہوتا ہے، اور اس صورت میں مستقبل کے نفقہ کا ضمان صحیح نہیں ہوگا [۱]۔

اگر دین صحیح ہو تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور قدیم قول میں امام شافعی یہ شرط نہیں لگاتے ہیں کہ اس کی مقدار، صفت اور عین معلوم ہو، اس لئے کہ کفالہ تبرع کے قبیل سے ہے، اور تبرع جہالت کے باوجود صحیح ہوتا ہے جیسے نذر، اور اس پر عرف جاری ہے، اور اس کے تعامل کی حاجت اس کو جائز قرار دیتی ہے، مگر یہ کہ حنابلہ دین مجہول میں کفالہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ انجام کار اس کی مقدار کا علم ہو، جیسے کفیل کہے: میں تمہارے لئے تمہارے اس مال کا کفیل ہوں جو فلاں کے ذمہ ہے، اور اس کی مقدار نہیں جانتا ہو۔

امام شافعی کا مذہب قول جدید کے مطابق یہ ہے کہ دین مجہول کا کفالہ صحیح نہیں ہے، اور یہی ثوری، لیث، ابن ابی لیلی اور ابن المنذر وغیرہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ کفالہ ذمہ میں دین کی ذمہ داری لینا

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۵۳، فتح القدیر ۶/ ۳۱۷، ۳۱۸، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۱، المغنی ۵/ ۷۳، ۷۴۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، ۲۸۴، الدسوقی ۳/ ۳۳۳، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۶، المغنی ۵/ ۷۴، ۷۵۔

ہے، اور مجہول کی ذمہ داری لینا دھوکہ ہے جس سے شارع نے منع کیا ہے، لہٰذا واجب ہے کہ دین معلوم ہو یہاں تک کہ کفیل اپنے معاملہ میں دلیل پر ہو اور جس چیز کی ذمہ داری لی ہے اس کی ادائیگی پر قادر ہو (۱)۔

۲- دین کا ذمہ میں واجب ہونا:

حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور قول قدیم میں امام شافعی یہ شرط لگاتے ہیں کہ دین مکفول بہ کے وقت ذمہ میں واجب ہو، یا انجام کار کے اعتبار سے واجب ہو، لہٰذا وعدہ کئے گئے دین کا کفالہ صحیح ہوگا (اگرچہ وہ کفالت کے وقت موجود نہ ہو)، اس لئے کہ اس کا انجام کار واجب ہونا ہے، جیسے کفیل کہے: فلاں شخص کو قرض دو اور میں اس کا کفیل ہوں جو تم اسے قرض دو گے (۲)۔

قول جدید میں امام شافعی یہ شرط لگاتے ہیں کہ کفالہ کے وقت دین ذمہ میں ثابت ہو، اور اس قول کے مطابق اس دین کا کفالہ صحیح نہیں ہوگا جس کا وعدہ کیا گیا ہو، اور امام شافعی کا (قول جدید کے مطابق) جو مذہب ہے یعنی دین کے کفالہ کا اس کے ثبوت سے قبل صحیح نہ ہونا اس کی بنیاد یہ ہے کہ کفالہ دین کے سلسلہ میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے ملانا ہے، اور دین کے ثبوت سے قبل اس کے ساتھ کوئی ذمہ مشغول نہیں ہوتا ہے، لہٰذا کفالہ کا معنی نہیں پایا جائے گا (۳)۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ "درک" کفالہ صحیح ہے (باوجودیکہ نہ تو

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۹۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۴، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۶، المغنی ۵/ ۷۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۰۳، الدسوقی ۳/ ۳۳۳، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۶، المغنی ۵/ ۷۲، ۷۳۔

(۳) تحفۃ المحتاج مع حواشی ۵/ ۲۱۷، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۰۲، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۵، ۳۲۶۔

وہ ثابت ہوتا ہے نہ لازم)، اس لئے کہ ضرورت اس کی داعی ہے، اور اس بنیاد پر یہ جائز ہے کہ ایک شخص عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے اس کا ضمان لے، کہ جو کچھ وہ دوسرے کو دے رہا ہے اگر اس کے بدل میں کسی کا حق نکل آئے یا وہ عیب دار یا ناقص ثابت ہوجائے اور واپس کر دیا جائے، تو وہ اس کا ذمہ دار ہوگا چاہے یہ ثمن پر قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو۔

شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ ضمان درک صرف قبضہ کے بعد صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ اس چیز کا ضامن ہوگا جو بائع کے قبضہ میں داخل ہو، اور ثمن اس کے ضمان میں اس کے قبضہ کے بغیر داخل نہیں ہوتا، اور ضمان درک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مبیع کا حقدار نکل آئے یا وہ دوسری بیع کے ذریعہ اس شفعہ کے ذریعہ لے لی جائے جو اس بیع پر مقدم ہو تو وہ خریدار کے لئے ثمن کا ضامن ہوگا، اور ضمان درک ثمن کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ مبیع میں بھی جاری ہوگا، لہٰذا اگر ثمن معین میں استحقاق پیدا ہوجائے یا سابق شفعہ کے ذریعہ وہ لے لیا جائے تو کفیل بائع کے لئے ثمن کا ضامن ہوگا (۱)۔

''جعالہ'' کے معاملہ میں مزدوری کے کفالہ کو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے جائز قرار دیا ہے، چاہے کفالہ کام شروع کرنے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو، اس لئے کہ یہ لزوم کی طرف لوٹنے والا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ عمل سے فراغت سے قبل مزدوری کا کفالہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بذات خود لزوم کی طرف لوٹنے والا نہیں ہے بلکہ عمل کے ذریعہ ہے اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ عمل شروع کرنے کے بعد اس کا کفالہ جائز ہے (۲)۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۹۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۴، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۲۱، ۱۲۲، المغنی ۵/ ۷۶، ۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۱۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۲۹۸، الدسوقی ۳/ ۳۳۳، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۶، المغنی ۵/ ۷۴۔

ب-عین کا کفالہ:

۲۴- عین کے ضمان یا اس کے کفالہ سے مقصود یہ ہے کہ اگر عین موجود ہو تو کفیل اس کے واپس کرنے کی اور اگر ہلاک ہوگئی ہو تو اس کے مثل یا اس کی قیمت کے واپس کرنے کی ذمہ داری لے، اور فقہاء کے نزدیک اعیان کے کفالہ کے حکم میں تفصیل ہے جس کی بنیاد اصیل کے ذمہ میں حق کا ثبوت یا اس کا عدم ثبوت ہے اور اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

کبھی مکفول بہ قابل ضمان اعیان کے قبیل سے ہوتا ہے، چاہے وہ فی نفسہ قابل ضمان ہو یا دوسری چیز کے ذریعہ قابل ضمان ہو، اور کبھی مکفول بہ اپنے قابض کے ہاتھ میں امانت کے طور پر ہوتا ہے، پس یہ تین حالات ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

ا-وہ عین جو اپنی ذات کے لحاظ سے قابل ضمان ہو:

۲۵- اس سے مراد وہ عین ہے جس کے قبضہ کرنے والے پر واجب ہوتا ہے کہ اگر وہ موجود ہو تو اسے اس کے مالک کو لوٹائے یا اگر وہ ضائع ہوگئی ہو تو اس کے مثل یا اس کی قیمت کو واپس کرے اور یہ جیسے غصب کردہ شی یا وہ سامان جس پر خریداری کا بھاؤ کر کے قبضہ کیا گیا ہو۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ اس قسم کے اعیان کا کفالہ صحیح ہے تو کفیل عین کی واپسی کا التزام کرے گا جبتک وہ موجود ہو، اور اگر موجود نہ ہو اور وہ مثلی ہو تو مثل کے واپس کرنے کی اور اگر قیمی ہو تو قیمت کے واپس کرنے کی ذمہ داری لے گا، اور اسی طرح حنفیہ کے نزدیک اس عین کا حکم ہے جو عقد فاسد کے ذریعہ فروخت کیا گیا ہو۔

مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول ہے کہ اعیان کا کفالہ اس طرح جائز نہیں ہے کہ جب اس میں استحقاق پیدا ہوجائے تو اس پر اس کا عین لازم ہوگا اور صرف اس صورت میں کفالہ صحیح ہوگا جبکہ عین کا ضمان اس طرح لے کہ اگر وہ زیادتی یا کوتاہی کے ذریعہ ہلاک ہوجائے تو وہ اس کی قیمت کی ادائیگی یا اس کے مثل کے واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا، اور اس بنیاد پر جب وہ عین مغصوب کی ضمانت لے گا تو ضمان صحیح نہیں ہوگا، لیکن اگر اس کا کفالہ اس شرط پر لے کہ اگر اس کا واپس کرنا دشوار ہوجائے گا تو اس کے ضمان کا ذمہ دار ہوگا تو ضمان صحیح ہوگا (۱)۔

۲-وہ عین جس کا ضمان دوسری شئ سے دیا جائے:

۲۶- اس سے مراد وہ شئ ہے جس کے قابض پر واجب ہو کہ اگر وہ چیز موجود ہو تو اسے اس کے مالک کو واپس کردے، اور اگر وہ ہلاک ہوجائے تو اس کے مثل یا اس کی قیمت کو لوٹانا واجب نہ ہو، بلکہ اس پر دوسری ذمہ داری لازم ہوگی، اس کی مثال: بائع کے قبضہ میں مبیع ہے، اس لئے کہ وہ ثمن کے ذریعہ قابل ضمان ہے، اگر وہ ہلاک ہوجائے اور خریدار نے ثمن نہ دیا ہو تو اس سے ثمن ساقط ہوجائے گا، اور اگر اسے دے دیا ہو تو بائع پر اس کو واپس کرنا واجب ہوگا، اور اسی طرح سے مرتہن کے ہاتھ میں رہن ہے، کیونکہ وہ دین کے عوض قابل ضمان ہے جبکہ اس کی قیمت اس سے زائد ہو، ورنہ وہ دین میں سے اپنی قیمت کے بقدر قابل ضمان ہوگا۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس قسم کے اعیان جب تک موجود رہیں صرف ان کی حوالگی کا ضمان جائز ہوگا، اور اگر وہ ہلاک ہوجائیں تو کفالہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ جب وہ ہلاک ہوگا تو صاحب

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۵۴، الدسوقی ۳/ ۳۳۴، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۹، المغنی ۵/ ۷۵، ۷۶۔

قبضہ پر اس مال کے عوض ہلاک ہوگا جس کے ذریعہ وہ قابل ضمان ہے، پس مبیع ثمن کے عوض قابل ضمان ہوگی، اگر وہ بائع کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو خریدار سے ثمن ساقط ہوجائے گا [۱]، اور مالکیہ کے نزدیک اعیان کی ضمانت اس معنی میں صحیح نہیں ہے کہ اس کی ذات کو حوالہ کرنا لازم ہوگا [۲]، اور جو عین خود قابل ضمان ہو اس کے بارے میں شافعیہ کے دو قولوں کی بحث گذر چکی ہے، لہٰذا وہ دونوں اس مسئلہ میں بھی جاری ہوں گے [۳]۔

۳-امانت:

۷۲- حنفیہ نے ان اعیان کی دو قسمیں کی ہیں جنہیں ان کے قابض کے ہاتھ میں امانت شمار کیا جاتا ہے، ایک قسم وہ ہے کہ صاحب قبضہ پر اس کی سپردگی اس معنی میں واجب ہے کہ وہ اس کے مالک کو سپرد کرنے کی کوشش کا ذمہ دار ہوگا جیسے عاریت، عاریت لینے والے کے قبضہ میں اور کرایہ پر لی ہوئی شئ کرایہ دار کے ہاتھ میں، اور اس قسم کی حوالگی کا کفالہ قابض پر حوالگی کے واجب ہونے کی وجہ سے جائز ہے، پھر جب وہ ہلاک ہوجائے تو کفیل پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ امانت ہے، اور امانت جب ہلاک ہوجائے تو وہ مفت ہلاک ہوتی ہے۔

دوسری قسم کی حوالگی صاحب قبضہ پر واجب نہیں ہے، بلکہ مالک پر ضروری ہے کہ وہ اس کی کوشش کرے، جیسے ودیعت میں رکھی ہوئی چیزیں اور اموال مضاربت، اس قسم کی حوالگی کا کفالہ جائز نہیں ہے، جیسا کہ اس کی قیمت کا کفالہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی چیز بھی صاحب قبضہ پر قابل ضمان یا واجب نہیں ہے،

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۵۴، المغنی ۵/ ۷۵،۷۶۔
(۲) الحطاب ۵/ ۹۸، الخرشی ۵/ ۲۸، الدسوقی ۳/ ۳۳۴۔
(۳) القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۱۔

اور کفالہ اسی چیز کا ہوتا ہے جو واجب ہو [۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ودیعت، عاریت اور مضاربت کے مال کا ضمان اس شرط پر لینا صحیح نہیں ہے کہ اگر وہ تلف ہوجائے گی تو بعینہ اسے ادا کرے گا لیکن اگر اس کا ضمان اس طرح لے کہ اگر وہ زیادتی یا کوتاہی کی وجہ سے تلف ہوجائے گی تو وہ قیمت کی ادائیگی یا مثل کے واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا تو ضمان صحیح اور لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا کفالہ ہے جو دین کے ثبوت پر معلق ہے اور یہ ان حضرات کے نزدیک جائز ہے [۲]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عین اگر اس شخص کے حق میں قابل ضمان نہ ہو جس کے قبضہ میں وہ ہو جیسے ودیعت، اور شریک، وکیل اور وصی کے قبضہ میں موجود مال، تو اس کا ضمان صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں تخلیہ واجب ہے نہ کہ واپس کرنا [۳]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ امانات، جیسے ودیعت، اجرت، شرکت، مضاربت اور وہ شئ جو دھوبی اور درزی کو دی جائے، اگر ان میں تعدی کے بغیر ان کا ضمان لے گا، تو ان کا ضمان صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ اس شخص پر قابل ضمان نہیں ہیں جس کے قبضہ میں ہوں، تو اسی طرح سے اس کے ضامن پر بھی ضمان نہیں ہوگا، لیکن اگر ان میں تعدی ہونے کی صورت میں ان کا ضمان لے تو امام احمد کے کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان صحیح ہوگا، اس بنا پر اگر شئ بغیر کسی تعدی اور کوتاہی کے تلف ہوجائے تو ضامن پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، اور اگر وہ کوتاہی یا تعدی کی وجہ سے تلف ہوجائے تو قابض پر اس کا ضمان لازم ہوگا اور اس کے ضامن پر بھی ضمان لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ اس پر قابل ضمان ہیں جس کے قبضہ میں ہیں، لہذا اس کے ضامن پر بھی

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۱۲، ۳۱۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۵۴۔
(۲) الحطاب ۵/ ۹۸، الخرشی ۶/ ۲۸، الدسوقی ۳/ ۳۳۴۔
(۳) القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۱۔

لازم ہوگا جیسے غصب کردہ اشیاء اور عاریت پر لی ہوئی اشیاء، اور یہ حقیقت میں اسی شئی کا ضمان ہے جو واجب نہیں ہے، اور یہ ان حضرات کے نزدیک جائز ہے[1]۔

دوم-نفس کا کفالہ:

۲۸- یہ کفیل کا مکفول کو مکفول لہ کے پاس یا مجلس قضا وغیرہ میں حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے[2] اور اس حالت میں مکفول بہ اور مکفول عنہ ایک ہی ہوگا۔

''کفالہ بالنفس'' کے حکم اور اس کے قابل ضمان ہونے کے بارے میں فقہاء کی عبارت مختلف ہے، اور یہ حسب ذیل تفصیل کے مطابق ہے۔

الف-کفالہ بالنفس کا حکم:

۲۹- حنفیہ[3]، مالکیہ[4] اور حنابلہ[5] کا مذہب ہے کہ کفالہ بالنفس صحیح ہے، اور یہی شریح، ثوری اور لیث بن سعد وغیرہ کا مذہب ہے[6]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتّٰى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللّٰهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلاَّ أَنْ يُّحَاطَ بِكُمْ**''[7] (یعقوب نے) کہا میں تو اسے تمہارے ساتھ ہرگز بھیجنے کا نہیں جب تک تم اللہ کی قسم کھا کر مجھے قول نہ دے دو کہ تم اسے (واپس) لے ہی آؤ گے سوا اس صورت کے کہ تم (خود) ہی (کہیں)

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/۷۶۔
(۲) الشرقاوی علی التحریر ۲/۱۱۹۔
(۳) ابن عابدین ۵/۲۸۶، بدائع الصنائع ۶/۴، فتح القدیر ۶/۲۸۵۔
(۴) الدسوقی والدردیر ۳/۳۴۴، المواق ۵/۱۰۵، بدایۃ المجتہد ۲/۲۹۱۔
(۵) کشاف القناع ۳/۳۶۲، المغنی ۵/۹۵۔
(۶) المغنی ۵/۹۵، ۹۶۔
(۷) سورۂ یوسف/۶۶۔

گھر جاؤ)، اور وہ حدیث جس کی روایت حمزہ بن عمرو الأسلمی نے کی ہے: ''**أن عمرؓ بعثه مصدقا، فوقع رجل على جارية امرأته، فأخذ حمزة من الرجل كفلاء حتى قدم على عمر، وكان عمر قد جلده مائة جلدة، فصدقهم، وعذره بالجهالة**''[1] (حضرت عمرؓ نے انہیں صدقہ وصول کرنے والا بنا کر بھیجا، ایک شخص نے اپنی بیوی کی باندی کے ساتھ بدکاری کی تو حضرت حمزہ نے اس آدمی سے کفیل لیا یہاں تک کہ وہ حضرت عمرؓ کے پاس آئے، اور حضرت عمرؓ نے انہیں سو کوڑے لگائے، پھر انہوں نے ان حضرات کی تصدیق کی اور ناواقفیت کی وجہ سے اسے معذور قرار دیا)، ابن حجر نے کہا ہے: اس قصہ سے ''کفالہ بالأبدان'' کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمی صحابی ہیں، اور انہوں نے ایسا کیا ہے، اور حضرت عمرؓ نے اس وقت کثرت صحابہ کے باوجود ان پر نکیر نہیں کی[2]، اور اسی طرح بخاری نے جریر اور اشعث کا قول حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرتدین کے سلسلہ میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے ان سے توبہ کرائی، اور ان سے کفیل لیا، چنانچہ ان حضرات نے توبہ کیا اور ان کے قبیلہ کے لوگوں نے ان کا کفالہ لیا، ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن المنیر نے کہا ہے: امام بخاری نے یہ استنباط کیا ہے کہ جب حدود میں کفالہ بالنفس جائز ہے تو دیون میں بدرجہ اولی جائز ہے، اور کفالت بالنفس کے قائل جمہور ہیں[3]۔

شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ فی الجملہ کفالہ بالبدن

(۱) اثر حمزہ بن عمرو الأسلمی أن عمر رضی اللہ عنہ بعثہ مصدقا......'' کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۳/۱۴۷) اور بخاری نے (الفتح ۴/۴۶۹) میں کی ہے۔
(۲) فتح الباری ۴/۴۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) سابقہ مراجع۔

حاجت کی بنا پر صحیح ہے، اور اس کے لئے اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا گیا ہے: "قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتّٰى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ اللّٰهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُّحَاطَ بِكُمْ" ((یعقوب نے) کہا میں تو اسے تمہارے ساتھ ہرگز بھیجنے کا نہیں جب تک تم اللہ کی قسم کھا کر مجھے قول نہ دے دو کہ تم اسے (واپس) لے ہی آؤ گے سوا اس صورت کے کہ تم (خود) ہی (کہیں) گھر جاؤ)۔

ایک قول ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ آزاد شخص قبضہ کے تحت نہیں آتا ہے، اور نہ اس کو حوالہ کیا جا سکتا ہے، اور ان میں سے بعض حضرات نے پہلے قول کو حتمی قرار دیا ہے[1]۔

ب- کفالہ بالنفس کا قابل ضمان ہونا:

۳۰- فقہاء کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس شخص پر دین ہو اس کا کفالہ بالنفس صحیح ہے۔ لیکن جس پر حد یا قصاص واجب ہو اس کے کفالہ بالنفس کے جائز ہونے کے درمیان اختلاف ہے اور یہ حسب ذیل تفصیل کے مطابق ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کے ذمہ دین ہو اس کا کفالہ بالنفس جائز ہے، اس لئے کہ یہ محض اس شخص کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے جس کا حاضر کرنا ایسی مجلس میں واجب ہوتا ہے جس میں اسے حاضر ہونا چاہئے، اور اس میں مکفول کے دین کی ذمہ داری لینا بغیر شرط کے داخل نہیں ہوگا، جیسے کفیل کہے کہ اگر میں اسے فلاں مجلس قضا میں فلاں وقت میں حاضر نہیں کرسکوں گا تو میرے ذمہ وہ دین ہوگا جو اس کے ذمہ ہے، اسی طرح ان کا مذہب ہے کہ اس شخص کا کفالہ بالنفس جائز نہیں ہے جس پر خالص اللہ تعالی کے لئے حد ہو، جیسے زنا اور شراب پینے کی حد، اس لئے کہ حدود شبہات کی وجہ سے

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۳، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۲۷۔

ساقط ہوجاتی ہیں، لہذا اس سے وثیقہ فراہم کرنا مناسب نہیں ہوگا، چاہے مطلوب کا نفس کفالہ پر آمادہ ہو یا نہیں، اور چاہے یہ بینہ قائم کرنے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو، اس شخص کا کفالہ بالنفس جس پر ایسی حد ہو جس میں بندہ کا حق ہو جیسے حد قذف یا ایسے شخص کا کفالہ بالنفس جس پر قصاص ہو، حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہوگا، بشرطیکہ مطلوب کا نفس اس پر آمادہ ہو، اس لئے کہ اس پر اس کی ذمہ داری کو لازم قرار دینا ممکن ہے اور یہ خودسپردگی ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں خودسپردگی واجب ہے، لہذا کفیل سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، تو ذمہ کا ملانا پایا جائے گا۔

اگر مطلوب کا نفس قصاص اور حد قذف میں بلا جبر کفیل دینے پر آمادہ نہ ہو، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک کفالہ جائز نہیں ہوگا یعنی اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنے نفس کا کفیل دے جو اسے مجلس قضا میں حاضر کرے، تا کہ اس کا فریق اس پر اپنا دعوی ثابت کرے اور اس حالت میں صاحبین کے نزدیک کفالہ بالبدن جائز ہوگا اس لئے کہ بندہ کا حق پایا جاتا ہے، لہذا وثیقہ دینا مناسب ہوگا[1]۔

اور مالکیہ کفالۃ الوجہ کی دونوں قسموں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

ضمان الوجہ:

۳۱- یہ اس شخص کی ذات کو لانے اور اسے ضرورت کے وقت حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے جس کا ضمان لیا گیا ہے، اور یہ صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ جس کا ضمان لیا گیا ہے وہ قرض دار ہو، اس لئے کہ ضمان کا مقتضی اسے دائن کے پاس حاضر کرنا ہے تا کہ وہ اس

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۹۷، ۲۹۸، بدائع الصنائع ۶/ ۸، فتح القدیر ۶/ ۲۸۵، ۲۸۶۔

سے اپنے قرض کو وصول کرنے پر قادر ہو، لہذا اس شخص کے بارے میں ضمان الوجہ صحیح نہیں ہوگا جس پر قصاص یا حد یا تعزیر ثابت ہو[1]، اور ضمان الوجہ جب بیوی کی طرف سے صادر ہو تو شوہر کو اسے رد کردینے کا حق حاصل ہے، چاہے عورت کا ضمان اپنے شوہر کے لئے ہو یا کسی دوسرے کے لئے ہو، اور چاہے وہ دین جو اس آدمی پر ہو جس کا ضمان لیا گیا ہے عورت کے ایک تہائی مال کے برابر ہو یا اس سے کم یا زیادہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں یہ اندیشہ ہے کہ عورت اس کے طلب کرنے کے لئے نکلے اور اس میں اس کے لئے نقصان ہے[2]۔

طلب کرنے کا ضمان:

۳۲- یہ قرض دار کو طلب کرنے اور اگر وہ چھپ جائے تو اسے تلاش کرنے، اور اس تک رہنمائی کرنے کی ذمہ داری لینا ہے نہ کہ اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لے گا، اور اسی وجہ سے ضمان طلب اس شخص کے حق میں صحیح ہے جو کسی حق مالی یا قصاص اور دیگر حقوق بدنیہ مثلاً کسی آدمی سے متعلق حدود و تعزیرات کی وجہ سے مطلوب ہو، مثلاً کفیل کہے کہ میں اس کو طلب کرنے کا کفیل ہوں، یا یہ کہ میں صرف تلاش کرنے کا ضمان لوں گا، یا یہ کہ میں صرف اس کے جسم کا ضمان لوں گا، یا یہ کہ میں اس کے جسم کا ضمان اس شرط کے ساتھ لوں گا کہ اگر اس کو نہ پاؤں تو مال کا تاوان نہیں دوں گا[3]۔

شافعیہ کے نزدیک کفالہ بالبدن کا حاصل جیسا کہ امام غزالی نے کہا ہے، جس شخص کے بدن کا کفالہ لیا گیا ہے اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے، پس ہر وہ شخص جس پر مجلس قضا میں طلب کے وقت حاضر ہونا لازم ہو یا اس کو حاضر کرنا ضروری ہو تو اس کا کفالہ بالنفس جائز ہوگا۔ لہذا جس پر کسی آدمی کا حق مالی ہو جیسے قرض دار، اجیر اور کفیل اس کا کفالہ بالنفس جائز ہوگا اور اظہر قول کے مطابق جس پر آدمی کے لئے سزا واجب ہو، جیسے قصاص اور حد قذف، تو اس کا کفالہ بالنفس جائز ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ قطعاً صحیح نہیں ہوگا، اور راجح قول کے مطابق اس شخص کا کفالہ بالنفس صحیح نہیں ہوگا جس پر اللہ تعالی کے لئے حد ہو جیسے زنا اور شراب پینے کی حد، بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس میں دو قول ہیں۔

لہذا اگر اس شخص کا کفالہ بالنفس لے جس پر مال ہو تو اس کی مقدار کا علم شرط نہیں، اس لئے کہ کفیل کے لئے یہ لازم نہیں ہے، لیکن یہ شرط ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جس کا ضمان صحیح ہو۔

بچہ اور مجنون کا کفالہ بالنفس ان دونوں کے ولی کی اجازت سے صحیح ہوگا، اس لئے کہ کبھی اتلاف وغیرہ میں ان دونوں کی ذات پر شہادت قائم کرنے کے لئے ان دونوں کو حاضر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، قیدی اور غائب کا کفالہ بالنفس صحیح ہے اگرچہ فی الحال مقصد کو حاصل کرنا دشوار ہے، اور میت کا کفالہ بالنفس اس کو دفن کرنے سے قبل صحیح ہے تاکہ اس کی ذات پر وارث کی اجازت سے گواہی دی جائے۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ دین جس کا دعویٰ اگر کسی شخص پر کسی حاکم کے پاس کیا جائے تو اس کے لئے حاضر ہونا لازم ہو، تو جس شخص کے ذمہ یہ دین ہو اس کا کفالہ بالنفس صحیح ہوگا[1]۔

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۴، المواق ۵/ ۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۴۴۔

(۳) الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۴۶، المواق ۵/ ۱۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۵۳، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۹، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۷، ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج مع حواشی ۵/ ۲۵۸، ۲۶۱۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس شخص کو صاحب حق کے پاس حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا صحیح ہے جس کے ذمہ مالی حق ہو، چاہے وہ شخص جس کے ذمہ حق ہو وہ موجود ہو یا غائب ہو، اور اسی وجہ سے اس شخص کا کفالہ بالنفس صحیح ہوگا جس کے ذمہ دین لازم ہو، کفیل کو دین معلوم ہو یا معلوم نہ ہو، اور مکفول کا حاکم کے پاس قید ہونا اس کے جواز کے لئے مانع نہیں ہے، کیونکہ جو شخص اس کے پاس محبوس ہو اس کی حوالگی حاکم کے حکم سے ممکن ہے۔

اور اس شخص کا کفالہ بالنفس جس پر اللہ کے لئے حد ہو جیسے حد زنا، یا ایسے شخص کا کفالہ بالنفس جس پر کسی آدمی کے لئے حد ہو جیسے حد قذف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث مرفوع ہے، "لاکفالة فی حد"[1] (حد میں کفالہ نہیں ہے) اور اس لئے کہ اس کا مدار شبہ کی بنا پر ساقط کرنے اور ساقط ہونے پر ہے، لہٰذا اس پر وثیقہ نہیں لیا جاسکتا ہے اور نہ ہی جنایت کرنے والے کے علاوہ سے اسے لینا ممکن ہے، اور ایسے شخص کا کفالہ بالنفس جس کے ذمہ قصاص ہو درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ حد کے درجہ میں ہے، بچہ، مجنون، محبوس اور غائب کا کفالہ بالنفس صحیح ہے۔

ان حضرات کے نزدیک کفالہ اس شرط کے ساتھ صحیح ہوگا کہ اگر وہ مکفول کو حاضر نہیں کرے گا تو مال کا ضامن ہوگا، اور کفالہ فوری طور پر بھی صحیح ہوتا ہے اور تاخیر کے ساتھ بھی جیسا کہ اس طرح ضمان صحیح ہوتا ہے[2]۔

(۱) حدیث: "لا كفالة في حد" کی روایت بیہقی (۶/ ۷۷) نے کی ہے، اور اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۱۶، المغنی ۵/ ۹۶، ۹۹۔

کفالہ کے آثار:

اول: کفیل کے ساتھ مکفول لہ کی نسبت:

اگر کفالہ بالمال یا بالنفس ہو تو حکم الگ الگ ہوگا۔

الف- کفالۃ المال:

وہ مال جس کا کفالہ لیا گیا ہے وہ کبھی دین ہوتا ہے اور کبھی عین۔

۱- دین کا کفالہ:

دین کے کفالہ سے متعلق یہ احکام ہیں:

مطالبہ کا حق:

۳۳- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مکفول لہ قرض خواہ کو حق ہے کہ دین کی ادائیگی کا وقت آجانے پر اس کا مطالبہ کفیل سے کرے، اس قید کے بغیر کہ اصیل یعنی مکفول عنہ سے مطالبہ دشوار ہو، اسی طرح وہ اس کے اصیل سے اس کی مدت پوری ہونے کے وقت مطالبہ کرسکتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا ذمہ پورے دین کے ساتھ مشغول ہے، لہٰذا اسے اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے، اجتماعی اور انفرادی طور پر مطالبہ کرے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک ایک روایت جس پر بعض شہروں میں عمل جاری ہے اور یہی اظہر ہے، یہ ہے کہ بعینہ یہی حکم ہوگا۔

ان حضرات کے نزدیک دوسری روایت یہ ہے کہ اگر دین فوری طور پر واجب الاداء ہو، اور اصیل موجود اور مالدار ہو، وہ جھگڑالو اور ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والا نہ ہو، یا اصیل غائب ہو اور اس کا مال موجود اور ظاہر ہو کہ اس سے بغیر دوری اور مشقت کے وصول کرنا

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۳۱، المغنی ۵/ ۸۳۔

ممکن ہو تو مکفول لہ قرض خواہ کے لئے کفیل سے مکفول بہ دین کا مطالبہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ عقد کفالہ میں یہ شرط نہیں لگائی ہو کہ وہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے گا حق وصول کرے گا، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ دین ابتداء میں صرف اصیل پر واجب ہوتا ہے اور کفالہ وثیقہ ہے، لہذا اس سے حق اسی صورت میں وصول کیا جائے گا جبکہ اصیل سے اس کا وصول کرنا دشوار ہو، جیسے رہن (۱)۔

کفیل کا متعدد ہونا:

۳۴- اگر چند کفیلوں کا کفالہ آگے پیچھے ہو تو مکفول لہ قرض دہندہ کو حق ہوگا کہ وہ ہر ایک کفیل سے پورے دین کا مطالبہ کرے، اور پہلا کفیل دوسرے کفیل کے تعلق سے ایسا ہوگا جیسا اصیل تنہا کفیل کے تعلق سے ہوتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک پورے دین کا کفیل ہے، لہذا دوسرے کا ضامن ہونا اس کے ضمان میں اثر انداز نہیں ہوگا، اور جب ایک ہی عقد میں دین کے کفیل متعدد ہوں تو دین ان پر (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں) ان کی تعداد کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ دین کا ضامن ان کا مجموعہ ہے لہٰذا وہ سب اس کے ضمان میں شریک قرار پائیں گے اور مکفول بہ قابل تقسیم ہوتا ہے لہٰذا ان پر تقسیم کرنا واجب ہوگا۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ دائن کو ہر کفیل کے تعلق سے وہی حق ہوگا جو ایک کفیل کے تعلق سے ہوتا ہے اس لئے کہ ان میں ہر ایک پورے دین کا کفیل شمار کیا جائے گا۔

مالکیہ نے اضافہ کیا ہے کہ اگر دائن شرط لگادے کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض کے ذمہ دار ہوں گے تو اسے حق ہوگا کہ اگر دوسرا غائب ہوجائے یا وہ فقیر ہوجائے اور مفلس قرار پائے، تو اپنے تمام حقوق ان میں سے کسی ایک سے وصول کرلے، لیکن اگر سب موجود ہوں اور مالدار ہوں تو وہ ان میں سے ہر ایک سے صرف اسی کے حصہ کا مطالبہ کرے گا جو دین کی تقسیم کی صورت میں اس پر واجب ہو (۱)۔

مطالبہ کا وقت، جگہ اور موضوع:

۳۵- کفیل کی ذمہ داری اس دین تک محدود ہوگی جس کی ذمہ داری اصیل پر ہو، چنانچہ وہ اس وقت اور اس جگہ میں اسے ادا کرے گا جس پر ان دونوں نے اتفاق کیا ہے، اور یہ ان شرائط کی رعایت کے ساتھ ہوگا جس کو عقد کفالہ شامل ہو، اور تنجیز، تعلیق یا مدت کی طرف نسبت یا مؤقت کرنے یا شرط کے ساتھ اتصال کی رعایت کی جائے گی جن کا بیان کفالہ کے صیغہ میں گذر چکا۔

اگر دین مؤجل کا کفیل مرجائے تو امام زفر کے علاوہ حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کے نزدیک اس کی موت سے دین فوری طور پر واجب الاداء ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کا ذمہ ختم ہوگیا اور دائن کے لئے ورثہ سے اس کے ترکہ میں سے دین کے مطالبہ کا حق ثابت ہوگا، اور امام احمد کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اگر ورثہ رہن یا کفیل کے ذریعہ دین کی توثیق کردیں تو موت کی وجہ سے دین فوری واجب الاداء نہیں ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر ضامن دین کی مدت پوری ہونے سے قبل مرجائے تو اس کے حق میں اس کا ضمان ختم ہوجائے گا، اور دائن کو

---

(۱) الخرشی ۵/ ۳۳، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، منح الجلیل ۳/ ۲۵۹۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۳۸، ۲۳۹، الدسوقی ۳/ ۳۴۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۴، المغنی ۵/ ۹۵۔

اختیار ہوگا کہ وہ اسے مدت پوری ہونے تک باقی رکھے اور پھر اصیل سے مطالبہ کرے یا وہ اپنے حق کو جلدی وصول کرے، اور اسے ضامن کے ترکہ سے لے لے اگر چہ اصیل موجود اور مالدار ہو اس لئے کہ اس کی مدت پوری نہیں ہوئی، لیکن اگر ضامن مدت پوری ہونے کے وقت یا اس کے بعد مرجائے اور مدیون حاضر اور مالدار ہو تو دین ترکہ سے نہیں لیا جائے گا، اور وہ ترکہ سے صرف اس وقت وصول کیا جائے گا جبکہ وہ غائب اور مفلس ہو، یا یہ کہ بغیر مشقت کے اس سے وصول کرنا ممکن نہ ہو[1]۔

دائن کے تعلق سے کفیل کے حقوق:

۳۶- اگر ضمان اصیل کی اجازت سے ہو اور اصیل ادائیگی سے قبل وفات پاجائے تو کفیل کو حق ہوگا کہ دائن سے مطالبہ کرے کہ وہ اپنے مدیون کے ترکہ سے اپنے دین کے بقدر لے لے، یا دوسرے قرض خواہوں کی موجودگی میں جتنا اس کا حصہ بنے لے لے، یا اس کو معاف کردے تا کہ رجوع نہ کرسکنے کے احتمال سے بچا جاسکے اور ضامن کے لئے یہ حق اس وقت ثابت ہوگا جب کہ اصیل مفلس ہوجائے اور دائن اصیل کے مال کو فروخت کرنے کا مطالبہ کرے تا کہ اپنا دین یا دوسرے قرض خواہوں کی موجودگی میں جتنا اس کا حصہ بنے وصول کرسکے اور یہ اس سے رجوع کرنے سے قبل ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضامن سے اگر قرض دہندہ دین کا مطالبہ کرے تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس کے مطالبہ کو رد کردے بایں طور کہ مدیون موجود اور مالدار ہے، تو پہلے اس سے مطالبہ کرنا واجب ہوگا، یا یہ کہ مدیون کا مال موجود ہے جس سے قرض کو پورا کرنا بغیر مشقت کے ممکن ہے، اگر چہ مدیون موجود نہ ہو، اگر دائن مدیون کے مالدار ہونے کے باوجود دین کو مؤخر کردے تو ان کے نزدیک ضامن کو حق اعتراض حاصل ہوگا، اور قرض دہندہ کو دو معاملوں کے درمیان اختیار حاصل ہوگا، یا تو مہلت دینے سے وہ رجوع کرلے یا مہلت دینے کو برقرار رکھے اور ضامن کو کفالہ سے بری کردے۔

اسی طرح اگر دین کی مدت پوری ہوجائے اور مدیون ادائیگی پر قادر ہو تو ضامن کو حق ہوگا کہ دائن پر لازم کرے کہ وہ مدیون سے دین کا مطالبہ کرے، اس خطرہ سے کہ کہیں وہ مر نہ جائے یا مفلس نہ ہوجائے، ورنہ کفالہ ساقط کردے[1]۔

۲-عین کا کفالہ:

۳۷- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفیل اگر کسی ایسی شئ کا کفالہ لے، جو بذات خود قابل ضمان ہو تو جب تک وہ چیز موجود ہو، وہ اس کی حوالگی کا التزام کرے گا اور اگر وہ ہلاک ہوجائے اور وہ مثلی ہو تو مثل کی واپسی اور اگر قیمی ہو تو قیمت کی ادائیگی اس پر لازم ہوگی۔

اور جب ایسی شئ کا کفالہ لے جو دوسرے کے عوض قابل ضمان ہو تو اگر وہ موجود ہو تو اس پر صرف اسی کی حوالگی واجب ہوگی، اور اگر ہلاک ہوجائے تو کفالہ ساقط ہوجائے گا اور اس پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔

اور جب ایسی امانت کا کفالہ لے جس کی حوالگی واجب ہو تو اگر وہ موجود ہو تو اس کی حوالگی کا ذمہ دار ہوگا اور اگر وہ ہلاک ہوجائے، تو اس پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی، اور اگر ایسی امانت کا کفالہ لے جس کی حوالگی

---

(۱) ابن عابدین ۵/۳۱۹، الدسوقی والدردیر ۳/۳۳۷، القلیوبی وعمیرہ ۲/۳۳۱، المغنی ۵/۸۱۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۳۸، ۳۴۰، منح الجلیل ۳/۱۶۰، نہایۃ المحتاج ۴/۴۴۴، ۴۴۵، بدائع الصنائع ۶/۱۱، نیز دیکھئے: المغنی ۵/۸۶، ۸۹۔

واجب نہ ہوتو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی [۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ کفیل اگر کسی چیز کی ضمانت اس شرط پر لے کہ اگر وہ تعدی یا کوتاہی کی وجہ سے تلف ہوجائے تو وہ مثل کی واپسی یا قیمت کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا تو وہ اس ضمان کو لازم کرنے والا قرار پائے گا، لیکن اگر وہ اس کی ذات کی حوالگی کی ضمانت لے تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی [۲]۔

شافعیہ کا مذہب قابل ضمان اعیان کے کفالہ کے صحیح ہونے کے قول کی بنیاد پر یہ ہے کہ اگر وہ موجود ہو تو ضامن اس کی حوالگی کا ذمہ دار ہوگا، اور اگر وہ ہلاک ہوجائے تو ان حضرات کے نزدیک دو قول ہیں: اول: اس کا ضمان کفیل پر واجب ہوگا، دوم: وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا اور کفالہ ختم ہوجائے گا [۳]۔

ب-کفالہ بالنفس:

۳۸-حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کفالہ بالنفس کا حکم یہ ہے کہ طالب اور مکفول کے درمیان ایسی جگہ میں تخلیہ واجب ہے جس میں طالب مکفول کو مجلس قضا میں حاضر کرنے پر قادر ہو، اس لئے کہ اس سے عقد کا مقصد حاصل ہوجائے گا اور یہ قاضی کے سامنے حق کو وصول پانا ہے، لہذا جب وہ اسے انجام دے گا تو کفالہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر کفیل مطلوب کو جنگل میں حوالہ کرے تو وہ اپنی ذمہ داری کو پورا کرنے والا نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ اسے کسی شہر میں حوالہ کرے تو وہ اس حوالگی کے ذریعہ کفالہ سے نکل جائے گا گرچہ مجلس قاضی میں حوالگی کی قید لگائی گئی ہو، اس لئے کہ کفالہ کا مقصد ایسی جگہ میں مطلوب ہے جس میں وہ اسے قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے پر قادر ہو، لہذا کسی جگہ کی قید نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ قید لگانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اگر کفالہ میں شرط لگائے کہ اسے کسی متعین شہر میں حوالہ کرے گا اور اسے دوسرے شہر میں حوالہ کردے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ کفالہ سے نکل جائے گا، اس لئے کہ مقصد مخصوص قاضی کے سامنے حق کا وصول پانا ہے، لہذا وہ کسی ایک قاضی کے ساتھ مقید نہیں ہوگا، اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ کفیل اس حوالگی کے ذریعہ کفالہ سے نہیں نکلے گا، اس لئے کہ طالب نے معتبر شرط رکھی ہے اور اس کا مقصد اس کو لازم قرار دینا ہے، اس لئے کہ کبھی اس کی حجت اور اس کا بینہ اس شہر میں ہوتا ہے نہ کہ دوسرے شہر میں۔

اگر کفیل بالنفس متعدد ہوں اور ان میں سے ایک مطلوب کو حاضر کردے تو اگر کفالہ ایک عقد میں ہو تو سب بری ہوجائیں گے، اس لئے کہ مکفول فیہ ایک ہی فعل ہے، اور وہ اسے حاضر کرنا ہے، لہذا وہ ان میں سے ایک کے ذریعہ مکمل ہوجائے گا، اور اگر کفالہ ان کی تعداد کے اعتبار سے متعدد عقود میں ہو تو صرف وہ بری الذمہ ہوگا جو مطلوب کو حاضر کرے، اس لئے کہ اس وقت مکفول ان کی تعداد کے اعتبار سے متعدد افعال ہیں لہذا ان میں سے ایک کا فعل دوسرے کا فعل شمار نہیں ہوگا۔

اور کفیل وقت معین میں مطلوب کو حاضر کرنے کا ذمہ دار ہوگا، اگر مطلوب کی جگہ معلوم ہو تو کفیل کو حق نہیں ہوگا کہ مہلت طلب کرے، پھر جب وہ حاضر نہ کرے تو اس پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے اوپر لازم حق کی ادائیگی سے باز رہا، لیکن اس پر مطلوب کا دین لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک کفالہ بالنفس کا تقاضہ محض حاضر کرنے کا ذمہ دار ہونا ہے، البتہ اگر عقد میں اس کی شرط لگادے، جیسے وہ کہے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۵۴، فتح القدیر ۶/ ۳۱۲، ۳۱۳، المغنی ۵/ ۷۵، ۷۶۔

(۲) الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۴، الحطاب ۵/ ۹۸، الخرشی ۵/ ۲۸۔

(۳) القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۱۔

کہ اگر میں اسے حاضر نہیں کروں گا تو میرے اوپر وہ دین ہوگا جو اس کے ذمہ ہے، تو اس پر دین لازم ہوگا، اور اگر وہ اس کے حاضر کرنے پر قادر ہو تو کفالہ بالنفس سے بری نہیں ہوگا، اور جب مطلوب اپنی حوالگی کے سلسلہ میں کفیل کی بات ماننے سے انکار کردے تو اسے حاکم سے رجوع کرنے کا حق ہوگا تاکہ وہ اپنے مددگاروں کے ذریعہ اس کی مدد کرے، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ کفالہ مطلوب کے حکم سے ہو، اور اگر اس کے حکم سے نہ ہو تو کفیل صرف اس کی جگہ مکفول لہ کی رہنمائی کردے گا اور ان دونوں کے درمیان تخلیہ کردے گا۔

اگر مکفول مرتد ہوجائے اور دارالحرب چلا جائے تو کفیل کفالہ سے نہیں نکلے گا، اس لئے کہ دارالحرب کے ساتھ اس کا لاحق ہونا صرف اس کے اموال اور اس کے ورثاء کے درمیان ان کی تقسیم کے حق میں حکماً اس کی موت کی طرح سمجھا جائے گا، لیکن اپنی ذات کے بارے میں اس سے توبہ دارالاسلام کی طرف رجوع اور اپنے کو اپنے فریق کے حوالہ کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا، پس کفیل اپنے کفالہ پر باقی رہے گا، اور قاضی اسے مناسب مدت تک کی مہلت دے گا۔

اگر مکفول بہ مرجائے تو کفیل بالنفس کفالہ سے بری ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اسے حاضر کرنے سے عاجز ہوگا، اور اس لئے کہ اصیل سے حاضر ہونا ساقط ہوگیا، لہذا کفیل سے حاضر کرنا ساقط ہوجائے گا، اور اگر کفیل مرجائے تو یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ وہ ''مکفول بالنفس'' کے حوالہ کرنے پر قادر شمار نہیں کیا جائے گا، اور اس کا مال اس واجب کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، برخلاف کفیل بالمال کے، اور اگر مکفول لہ مرجائے تو وصی کو حق ہوگا کہ کفیل سے مطالبہ کرے، اور اگر وصی نہ ہو تو اس کے وارث کو حق ہوگا اس لئے کہ وہ میت کے قائم مقام ہے [1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ کفیل بالنفس دین کی مدت پوری ہونے کے بعد ایسی جگہ میں مطلوب کی حوالگی کا ذمہ دار ہوگا جس میں طالب قاضی کے سامنے اس سے اپنے قرض کو وصول کرنے پر قادر ہو، لہذا اگر اسے ایسی جگہ حوالہ کردے جہاں حاکم یا قاضی موجود ہو تو کفالہ سے بری ہوجائے گا اگرچہ اس شہر میں نہ ہو جہاں ضمان لیا گیا ہو، اسی طرح اگر دین کی مدت پوری ہونے کے بعد ضامن اسے اپنے کو دائن کے حوالہ کرنے کا حکم دے، اور وہ اپنے کو اس کے حوالہ کردے تو بری ہوجائے گا اور اگر حوالگی دین کی مدت پوری ہونے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو لیکن کفیل کے حکم کے بغیر ہو، تو ضامن کفالت سے بری نہیں ہوگا۔

اور مذہب میں مشہور قول یہ ہے کہ اگر ضامن نے جس کی ضمانت لی ہے اس کو وقت معین میں حاضر نہ کرے، اور مدیون کا غائب ہونا قریبی مدت میں ہو تو معمولی مہلت مثلاً ایک دن کے بعد اس پر وہ دین لازم ہوجائے گا جو مدیون پر ہوگا اور اگر اس کا غائب ہونا بعید ہو تو بغیر مہلت کے لازم ہوجائے گا اور ابن عبد الحکم کا مذہب یہ ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، وہ صرف اسے حاضر کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔

کفیل ثابت کردے کہ مدت پوری ہونے کے وقت مطلوب تنگ دست تھا تو اس پر ضمان لازم نہیں ہوگا، اس میں ابن رشد کا اختلاف ہے، اور اسی طرح اگر وہ ثابت کردے کہ مکفول تاوان کے فیصلہ سے پہلے مرچکا ہے تو وہ ضمان کا ذمہ دار نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس شخص کی ضمانت لی گئی تھی وہ مرچکا ہے، اور اگر یہ ثابت ہو کہ وہ فیصلہ کے بعد مرا ہے تو تاوان باقی رہے گا۔

ضمانِ طلب میں کفیل ذمہ دار نہیں ہوگا سوائے اس چیز کے جس کے ذریعہ دائن کو مدیون پر قوت حاصل ہو اور دائن اس کا مطالبہ کرے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۶/ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۶/ ۲۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور اگر وہ دعوی کرے کہ اس نے اسے نہیں پایا تو تصدیق کی جائے گی، اور وہ قسم کھائے گا کہ اس نے اس کے طلب کرنے میں کوتاہی نہیں کی ہے، اور وہ اس کی جگہ کو نہیں جانتا ہے، اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو تاوان دے گا۔

اسی طرح اگر اسے حاضر کرنے میں یا اس کی جگہ کو جاننے کے باوجود اس تک رہنمائی کرنے میں کوتاہی کرے، یہاں تک کہ وہ بھاگ نکلے تو تاوان دے گا[۱]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ کفیل بالنفس مدیون کو حاضر کرنے اور اسے عقد کے ذریعہ معین شدہ جگہ میں حوالہ کرنے کا ذمہ دار ہوگا، بشرطیکہ وہ جگہ اس کے لائق ہو، ورنہ اگر کفالہ کی جگہ مناسب ہو تو وہ متعین ہوگی اور سپردگی کے لئے کسی شہر کی قید لگانا معتبر ہوگا، اس کی رعایت کرنا واجب ہوگا، اور مکفول لہ کے لئے جائز ہوگا کہ وہ دوسری جگہ میں حوالگی کو رد کردے، اور اگر شہر میں کسی متعین جگہ کی تعیین کردے تو المہذب میں ہے کہ اگر اسے اس جگہ کے علاوہ میں حاضر کرے جس میں حوالگی کی شرط لگائی گئی ہو تو اگر اس جگہ اسے قبول کرنے میں ضرر ہو یا اس کو رد کرنے میں اس کی کوئی غرض ہو تو اس کا قبول کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اور اگر اس کو نہ تو کوئی ضرر ہو اور نہ ہی اس کی کوئی غرض ہو تو اس کا قبول کرنا واجب ہوگا، پھر اگر وہ اسے قبول نہ کرے تو کفیل مطلوب کو حاکم کے پاس حاضر کرے گا، تاکہ وہ اس کی طرف سے قبول کرے اور وہ بری ہوجائے۔

اگر کفیل مدیون کو حوالگی کی جگہ میں حوالہ کردے اور کوئی رکاوٹ نہ ہو جو طالب کو اس سے روک دے جیسے کوئی سرکش ہو جو اس کو اس سے روک دے تو کفیل بری ہوجائے گا ورنہ بری نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر مکفول اپنے کو حوالہ کردے، یہ ظاہر کرتے ہوئے کہ وہ اپنے کو کفیل کی براءت کے لئے حوالہ کررہا ہے تو وہ کفالہ سے بری ہوجائے گا، اور اس کا اظہار کئے بغیر محض اس کا حاضر ہونا کافی نہ ہوگا۔

اگر مطلوب غائب ہوجائے اور کفیل کو اس کی جگہ کا علم نہ ہو، تو اس پر اس کو حاضر کرنا لازم نہ ہوگا اس لئے کہ عذر موجود ہے اور اگر اسے اس کی جگہ کا علم ہو تو راستے کے مامون ہونے کی صورت میں اس پر اس کا حاضر کرنا لازم ہوگا، اور معمول کے مطابق آمد و رفت کی مدت کی مہلت دی جائے گی، اور اگر وہ مدت گذر جائے اور وہ اسے حاضر نہ کرے تو اسے قید کیا جائے گا جب تک کہ دین ادا نہ کردے، اس لئے کہ وہ کوتاہی کرنے والا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر اس کی غیبوبت مسافت قصر کے بقدر ہو تو اس کا حاضر کرنا لازم نہیں ہوگا، اور اصح قول یہ ہے کہ اگر مکفول مرجائے یا بھاگ جائے یا روپوش ہوجائے اور اس کی جگہ کا علم نہ ہو، تو کفیل سے اس دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا جو اس کے ذمہ ہے، اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ وہ تاوان دے گا، اور اصح یہ ہے کہ اگر وہ کفالہ میں مکفول کو حاضر نہ کرنے کی صورت میں کفیل پر تاوان دینے کی شرط لگائے تو شرط باطل ہوگی، اس لئے کہ یہ شرط اس کے مقتضی کے منافی ہے، اور اصح کے مقابلہ میں یہ قول ہے کہ کفالہ اس شرط کے ساتھ صحیح ہوگا[۱]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفالہ بالنفس میں اگر جگہ کی تعیین نہ ہو تو محل کفالہ میں مکفول کو حاضر کرنا متعین ہوگا، اور اگر عقد میں جگہ متعین ہو تو اس میں حاضر کرنا واجب ہوگا، اور اگر مکفول اپنے کو حوالگی کی مدت اور اس کی جگہ میں حوالہ کردے، تو کفیل اس کی وجہ سے بری

(۱) الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المواق ۵/ ۱۰۵، ۱۱۶۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۱۹، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۲۷، ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۳۵۱۔

ہوجائے گا جیسا کہ وہ مکفول کی موت سے بری ہوجاتا ہے۔

اگر مکفول غائب ہوجائے اور کفیل کو اس کی جگہ کا علم ہوتو اسے اتنی مقدار میں مہلت دی جائے گی کہ وہ اس جگہ تک جائے اور اسے حاضر کرے، اگر وہ اس تک جائے اور اس کے چھپنے یا اس کے بھاگنے یا اس کے باز رہنے کی وجہ سے، اس کو حاضر نہ کرسکے تو اس پر وہ دین لازم ہوگا جو اس کے ذمہ ہے، سوائے اس کے کہ وہ مال سے برأت کی شرط لگادے، اور اگر اسے اس کی جگہ کا علم نہ ہوتو اس پر وہ دین لازم ہوگا جو مکفول کے ذمہ ہے، اس لئے کہ اس نے اس کی حالت کے سلسلہ میں کوتاہی کی لہذا اس کے سبب سے وہ تلف کرنے والا قرار پائے گا، اور اگر کوئی شخص دوسرے کے لئے کسی انسان کے جاننے کی ضمانت لے مثلاً کوئی شخص دوسرے کے پاس اس سے قرض لینے کے لئے آئے اور وہ اس سے کہے کہ میں تجھے نہیں جانتا، لہذا تجھے نہیں دوں گا تو دوسرا شخص آئے اور یہ ضمانت لے کہ میں اسے جانتا ہوں، لہذا وہ اسے قرض دے دے، پھر قرض لینے والا غائب ہوجائے یا روپوش ہوجائے، تو ضامن سے دین لیا جائے گا جب تک کہ قرض دہندہ کو مدیون کی جانکاری نہ کرادے [۱]۔

دوم-مکفول عنہ کے ساتھ کفیل کا تعلق:

۳۹- اگر کفالہ مدیون کے حکم سے ہوتو کفیل کو حق ہوگا کہ اس سے مطالبہ کرے کہ وہ اسے کفالہ سے نجات دلادے، اور اسی طرح سے اس کو یہ حق ہوگا کہ اس نے قرض دہندہ کو جو کچھ دیا ہے اسے مکفول عنہ سے واپس لے لے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الف- مدیون سے اپنے کو کفالہ سے نجات دلانے کا مطالبہ کرنا:

۴۰- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کفالہ اگر مدیون کے حکم سے ہو اور قرض دہندہ اس سے دین کا مطالبہ کرے تو کفیل کو یہ حق ہوگا کہ وہ اسے کفالہ سے نجات دلانے کا مطالبہ کرے، اور یہ اس طرح سے کہ وہ قرض دہندہ کو دین ادا کردے اور اسی طرح اگر قرض دہندہ اس کے ساتھ برابر رہے تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس کے ساتھ لگا رہے اور اگر قرض دہندہ کفیل کو قید کرنے کا مطالبہ کرے تو اس کو حق ہوگا کہ مدیون کو قید کرنے کا مطالبہ کرے، اور یہ حقوق اسے اس وجہ سے حاصل ہوں گے کہ مدیون ہی نے اسے اس حالت میں مبتلا کیا ہے، تو اسے حق ہوگا کہ اس سے اسی طرح کا معاملہ کرے جس طرح اس کے ساتھ معاملہ کیا گیا۔

لیکن اگر کفالہ مدیون کے حکم کے بغیر ہوتو کفیل کو اس سے اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ وہ کفالہ اور اس پر مرتب ہونے والی چیز میں تبرع کرنے والا ہے، لہذا اس کے لئے دوسرے پر اس چیز کو لازم کرنے کا حق ثابت نہیں ہوگا جس کی ذمہ داری اس نے خود لی ہے [۱]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ضامن کو اس شخص سے جس کی ضمانت لی ہے یہ مطالبہ کا حق ہوگا کہ جو دین اس پر ہے اس کو قرض دہندہ کے حوالہ کردے تاکہ وہ ضمان سے چھٹکارا پاسکے، اور اسے حق ہوگا کہ مدت پوری ہونے کے وقت اس پر اس کو مجبور کرے، چاہے قرض دہندہ اس سے مطالبہ کرے یا نہ کرے، اور چاہے کفالہ مدیون کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو، اور ضامن کو مدیون سے یہ مطالبہ کا حق نہیں ہوگا کہ قرض کی رقم میرے حوالہ کردو تاکہ میں اسے

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱، الزیلعی والشلبی ۴/ ۱۵۶۔

قرض دہندہ کو دے دوں اس لئے کہ مدیون ضامن کو دینے سے بری نہیں ہوگا[1]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ضامن اگر مکفول عنہ کی اجازت کے بغیر ضمانت لے تو اسے حق نہیں ہوگا کہ اس سے کفالہ سے چھٹکارا دلانے کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ وہ ضمان میں اس کی اجازت سے داخل نہیں ہوا، لہذا اس پر اس کو اس سے چھٹکارا دلانا لازم نہیں ہوگا، اور اگر مدیون کی اجازت سے ضمانت لے، پھر اس سے قرض دہندہ مطالبہ کرے تو اس کے لئے یہ مطالبہ کرنا جائز ہوگا کہ وہ اسے کفالہ سے نجات دلا دے، اس لئے کہ جب اس کے لئے یہ جائز ہے کہ تاوان ادا کرنے کی صورت میں اس سے تاوان وصول کرے، تو اسی طرح اس کے لئے جائز ہوگا کہ اگر اس سے مطالبہ کیا جائے تو وہ مکفول عنہ سے کفالہ سے چھٹکارا دلانے کا مطالبہ کرے، اور اگر وہ مدیون کی اجازت سے ضمانت لے اور اس سے قرض دہندہ مطالبہ نہ کرے، تو اصح یہ ہے کہ وہ مدیون سے مطالبہ کا حق نہیں رکھتا ہے، اس لئے کہ جب اسے اجازت نہیں ہے کہ تاوان دینے سے قبل تاوان وصول کرے تو اسے حق نہیں ہوگا کہ اس سے مطالبہ کئے جانے سے قبل مکفول عنہ سے مطالبہ کرے، اور مذہب میں اصح کے مقابلے میں یہ قول ہے کہ اسے اس سے چھٹکارا دلانے کے مطالبہ کا حق ہے، اس لئے کہ اس کا ذمہ اس کی اجازت سے دین کے ساتھ مشغول ہوا ہے، لہذا اس کے لئے جائز ہے کہ اس سے اپنے ذمہ کو فارغ کرنے کا مطالبہ کرے، جیسا کہ اگر اسے کوئی شئ عاریت پر دے، تاکہ وہ اسے رہن کے طور پر رکھے تو اسے حق ہوگا کہ عاریت پر لینے والے سے اس کے چھڑانے کا مطالبہ کرے[2]۔

(۱) الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۴۰، منح الجلیل ۳/ ۲۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) المحلی علی المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۳۱، المہذب ۱/ ۳۴۲، ۳۴۳۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کسی آدمی کی طرف سے اس کی اجازت سے ضمانت لے اور پھر ضامن سے مطالبہ کیا جائے، تو اس کو یہ حق ہوگا کہ مکفول عنہ سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اس کو اس سے چھٹکارا دلائے، اس لئے کہ اس کی طرف سے اس پر ادائیگی اس کے حکم سے لازم ہوئی ہے، لہذا اس کے لئے اپنے ذمہ کو بری کر دینے کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور اگر ضامن سے مطالبہ نہیں کیا جائے تو وہ مکفول عنہ سے مطالبہ کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب اس کو دین کے تاوان سے قبل دین کی واپسی کا حق نہیں ہے تو اس کے لئے اس سے طلب کرنے سے قبل اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، اور اس میں ایک دوسرا قول ہے کہ اس کو مطالبہ کا حق ہوگا، کیونکہ اس کا ذمہ اس کی اجازت سے مشغول ہوا ہے تو اس کے لئے اس کو فارغ کر دینے کے مطالبہ کا حق ہوگا، جیسا کہ اگر عاریت کے طور پر کوئی شئ لے اور اسے رہن رکھ دے تو اس شئ کے مالک کو رہن سے اس کے چھڑانے اور فارغ کرنے کے مطالبہ کا حق ہوگا[1]۔

ب- مدیون سے ضامن کا واپس لینا:

۱۴۱- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ضامن کو یہ حق نہیں ہے کہ قرض دہندہ کو قرض ادا کرنے سے قبل قرض دار سے اس چیز کے حوالہ کرنے کا مطالبہ کرے جس سے قرض کی ادائیگی ہو[2]۔

فقہاء کے درمیان اس کے بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب ضامن مکفول عنہ کے ذمہ واجب الاداء چیز کو اس کی طرف سے تبرع کی نیت سے ادا کر دے، تو اس کو اس سے واپس لینے کا حق

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۵۹، ۳۶۰، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۹۰، ۹۱۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۱۴، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۶، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۳۱، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۸۶۔

نہیں ہوگا، لیکن اگر ضامن قرض دہندہ کا حق مدیون کی نیت سے ادا کرے تو اس سے واپس لینے کے حکم میں تفصیل ہے جس کا بیان حسب ذیل ہے:

ا۔ واپس لینے کی شرطیں:

۴۲ - حنفیہ کفیل کے لئے مکفول عنہ سے واپس لینے کے لئے تین شرطیں لگاتے ہیں۔

اول: کفالہ مدیون کے حکم سے ہو، بشرطیکہ وہ ایسا شخص ہو جس کے لئے اپنی ذات پر دین کا اقرار جائز ہو، لہذا اگر مدیون باشعور بچہ ہو یا اس کی کم عقلی یا بے وقوفی کی وجہ سے اسے تصرف سے روک دیا گیا ہو، تو کفیل کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مکفول عنہ کے حکم سے کفالہ اس کے حق میں قرض لینا ہے، اور بچے اور مجور علیہ کے قرض لینے کے ساتھ ضمان کا تعلق نہیں ہوتا ہے۔

دوم: مدیون کے کلام میں ایسا لفظ ہو جس سے معلوم ہو کہ وہ ضامن کو اپنی طرف سے ضمان ادا کرنے کا حکم دے رہا ہے، مثلاً وہ کہے: میری طرف سے ضمان ادا کرو، لہذا اگر وہ اس سے کہے کہ تم اس دین کا ضمان دے دو جو میرے ذمہ فلاں شخص کا ہے، ضمان کو اپنی ذات کی طرف منسوب نہ کرے تو ادائیگی کے وقت کفیل کو اس سے واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس حکم میں قرض لینے کا مطالبہ داخل نہیں ہوتا ہے، اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ وہ مطلقاً واپس لے گا، اس لئے کہ ادائیگی کی تکمیل ضمان کے حکم پر ہوتی ہے، اور یہ اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ وہ ادائیگی میں مطلقاً اس کا نائب ہو۔

سوم: جب کفیل دین ادا کر دے تو اس سے مکفول کا ذمہ بری ہوجائے گا اس لئے کہ واپس لینے کا حق اس بنیاد پر ثابت ہے کہ کفیل دین کی ادائیگی میں مدیون کا نائب ہے اس لئے کہ اگر کفیل قرض دہندہ کو قرض ادا کر دے، اور اسے معلوم نہ ہو کہ قرض دار نے اسے ادا کر دیا ہے تو اس کو قرض دار سے ادا کردہ شئ کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، اور اس کو اس شخص سے اپنی دی ہوئی شئ واپس لینے کا حق ہوگا جسے اس نے دیا ہے[(۱)]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مکفول کا دین ادا کر دے تو اس کو مکفول سے واپس لینے کا حق ہوگا، چاہے کفالہ اس کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو، یہاں تک کہ اگر بچہ کی طرف سے اس کے ولی کی اجازت کے بغیر ادا کر دے تو اس کو حق ہوگا کہ ادا کردہ شئ کو بچہ کے مال سے واپس لے، یہ اس وجہ سے ہے کہ اس نے ایسی چیز کو ادا کیا ہے جو اصیل کے ذمہ واجب تھی، لہذا اس نے اس سلسلہ میں جو تاوان ادا کیا ہے اسے واپس لے گا[(۲)]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جو ضامن دین ادا کر دے، اگر ضمان اور ادائیگی دونوں میں مکفول کی اجازت پائی گئی ہو تو اس کو اس سے واپس لینے کا حق ہوگا، اور اس صورت میں اسے رجوع کا حق نہیں ہوگا جبکہ ان دونوں میں اس کی اجازت نہیں پائی جائے، اور اگر اصیل صرف ضمان کی اجازت دے اور ادائیگی کے بارے میں خاموش رہے تو اصح قول کے مطابق کفیل اس سے واپس لے گا۔ اس لئے کہ اس نے تاوان کے سبب کے بارے میں اسے اجازت دی ہے، اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے کہ اس کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ تاوان بغیر اجازت کے ادا کیا ہے، اور اگر اصیل ادائیگی کے بارے میں اجازت دے اور ضمان کے بارے میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۱۴، بدائع الصنائع ۶/ ۱۳، الشلبی علی الزیلعی ۴/ ۱۵۳، فتح القدیر ۶/ ۳۰۴، ۳۰۵، المبسوط ۱۹/ ۱۷۸۔

(۲) الخرشی ۵/ ۳۱، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، بلغۃ السالک ۲/ ۱۵۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۵۔

اجازت نہ دے، تو اصح قول کے مطابق کفیل اس سے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ تاوان ضمان کے ذریعہ ہوتا ہے اور اس کے بارے میں اس نے اجازت نہیں دی، اور اصح کے مقابلے میں یہ قول ہے کہ کفیل کو اصیل سے واپس لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی اجازت سے اس کے ذمہ سے دین کو ساقط کیا ہے [۱]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ضامن مدیون سے واپس لینے کی نیت سے وہ دین ادا کرے گا جس کا ضمان لیا ہے تو اس کے چار حالات ہوں گے۔

پہلی حالت: ضامن مدیون کی اجازت سے ضمانت لے، پھر اس کی اجازت سے اسے ادا کرے، تو اس کو واپس لینے کا حق ہوگا، چاہے اس نے اس سے کہا ہو: میری طرف سے ضمانت لو اور میری طرف سے ادا کردو، یا مطلقاً ضمان اور ادائیگی کی اجازت دی ہو اور اسے اپنی طرف منسوب نہ کیا ہو۔

دوسری حالت: ضامن قرض دار کی اجازت سے ضمانت لے، لیکن وہ اس کی اجازت کے بغیر ادا کردے، تو بھی اس کو واپس لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ ضمان کی اجازت میں عرفاً ادائیگی کی اجازت داخل ہوتی ہے۔

تیسری حالت: ضامن قرض دار کی اجازت کے بغیر ضمانت لے، لیکن اس کی اجازت سے دین ادا کرے، تو اس کو اسی طرح واپس لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ مدیون کی ادائیگی کی اجازت دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مقصد ہے کہ کفیل اس کی طرف سے ادا کرے۔

چوتھی حالت: ضامن مدیون کی اجازت کے بغیر ضمانت لے، اور اس کی اجازت کے بغیر ادا کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں، اول: وہ ادا کردہ شئی کو واپس لے گا، کیونکہ یہ ایسی ادائیگی ہے جو دین واجب سے بری کرنے والی ہے، لہٰذا وہ شخص اس کا ضامن ہوگا جس کے ذمہ دین ہو، اور انسان کے دوسرے پر واجب حق کو ادا کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کو اس سے واپس لینے کا حق ہو بشرطیکہ وہ تبرع کرنے والا نہ ہو، دوم: وہ کچھ واپس نہ لے گا کیونکہ مدیون میت کے دین کی ضمانت لینے کے بعد اس پر نبی علیہ السلام کے نماز جنازہ پڑھانے سے معلوم ہوتا ہے [۱] کہ اس کا ذمہ دین سے بری ہوگیا، اور اگر ضامن کو مدیون کی اجازت کے بغیر محض اس کے ضمان لینے کی وجہ سے اس سے واپس لینے کا حق حاصل ہوتا تو میت کا ذمہ بری نہ ہوتا [۲]۔

۲- واپس لینے کا طریقہ:

۴۳- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کفیل کو واپس لینے کا حق ہوگا وہ مکفول عنہ سے ادا کردہ شئی واپس لے گا بشرطیکہ وہ دین کے مثل اور اس کی جنس سے ادا کرے، اس لئے کہ کفیل (جس کو ضمان کا حکم دیا گیا ہے اور اسی بنیاد پر اس نے ادا کیا ہے) اس ادائیگی کی وجہ سے دین کا مالک ہوجائے گا، اور جب وہ اس کی جنس سے اسے ادا کردے تو وہ اس کے بارے میں قرض دہندہ کے قائم مقام ہوجائے گا، اور اگر وہ دین سے کم ادا کرے تو وہ صرف ادا کردہ کے بقدر کا مالک ہوگا تاکہ اتحاد جنس کے ساتھ مقدار کے اختلاف کے سبب سود سے بچ سکے، لیکن اگر وہ مطلقاً اس کی جنس کے علاوہ سے ادا کرے یا دین کے

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲۶۶/۴، الشرقاوی علی التحریر ۱۲۲/۲، التحفۃ مع حواشی ۲۷۳/۵، ۲۷۵، القلیوبی وعمیرہ علی المحلی ۳۳۱/۲، مغنی المحتاج ۲۰۹/۲، نہایۃ المحتاج ۴۴۶/۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "صلاة النبي ﷺ على الميت المدين......" کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۳۵۹/۳، المغنی والشرح الکبیر ۸۶/۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کچھ حصہ پر قرض دہندہ سے مصالحت کرلے تو وہ مدیون سے ضمان لی ہوئی شی یعنی دین واپس لے گا، کیونکہ ادائیگی کی وجہ سے وہ دین کا مالک ہوجائے گا، لہٰذا وہ اس چیز کو واپس لے گا جس پر کفالہ مکمل ہوا ہے، اور سود کا شبہ موجود نہیں ہے [1]۔

مالکیہ کے نزدیک ضامن (جس کو واپس لینے کا حق ہو) مدیون سے ادا کردہ شیٔ کے مثل واپس لے گا، بشرطیکہ وہ دین کی جنس سے ادا کرے، چاہے دین مثلی ہو یا قیمی، اس لئے کہ ضامن سلم کرنے والے کی طرح سے ہے، اور سلم میں مثل کی واپسی ہوتی ہے یہاں تک کہ قیمی چیزوں میں بھی (مثل کے ذریعہ ادائیگی ہوگی) اور اگر جو کچھ اس نے ادا کیا ہے وہ دین کی جنس سے نہ ہو تو وہ مکفول سے دین اور ادا کردہ شیٔ کی قیمت میں سے جو کم ہو وہ واپس لے گا ، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ ضامن نے ادا کردہ شیٔ کو نہیں خریدا ہو، کیونکہ اس حالت میں وہ اس کے ثمن کو واپس لے گا جب تک کہ اس کی خریداری میں بہت زیادہ گھاٹا نہ ہو، ورنہ وہ اس کی قیمت سے زائد واپس نہیں لے گا، اور اگر ضامن اور قرض دہندہ دونوں مصالحت کرلیں تو ضامن مدیون سے دین اور جس چیز پر مصالحت ہوئی ہے اس کی قیمت میں سے جو کم ہو اس کو واپس لے گا [2]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضامن (جس کو واپس لینے کا حق حاصل ہو) اصح یہ ہے کہ وہ اس چیز کو واپس لے گا جس کا تاوان ادا کیا ہے، نہ کہ اس شیٔ کو جس کا تاوان ادا نہیں کیا ہے، لہٰذا اگر وہ ادا کردے، تو اسے واپس لے گا اور اگر وہ کم ادا کرے تو وہ ادا کردہ واپس لے گا۔ اور اگر وہ دین سے اس کی جنس کے خلاف پر مصالحت کرلے تو وہ ادا کردہ شیٔ اور دین میں سے جو کم ہو اسے واپس لے گا، اور اصح کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۱۴، ۳۱۵، فتح القدیر ۶/ ۳۰۴، ۳۰۶۔
(۲) الخرشی ۵/ ۳۱، الدسوقی والدردیر ۳/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ پورے دین کو واپس لے گا، اس لئے کہ جو کچھ اس نے کیا ہے اس کی وجہ سے دین سے براءت حاصل ہوگئی اور اس کے ساتھ چشم پوشی کا رواج ہے [1]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ضامن ادا کردہ اور دین کی مقدار میں سے جو کم ہوا سے مکفول عنہ سے واپس لے گا، اس لئے کہ اگر دین کم ہو تو زائد واجب نہیں ہوگا اور وہ اس کو ادا کرنے میں تبرع کرنے والا ہوگا، اور اگر ادا کردہ شیٔ کم ہو تو وہ صرف وہ واپس لے گا جس کا تاوان ادا کیا ہے، اور اسی وجہ سے اگر اسے اس کا قرض دہندہ بری کردے تو کچھ واپس نہ لے گا۔ اور اگر وہ دین کے عوض کوئی سامان دے دے تو وہ اس کی قیمت اور دین کی مقدار میں سے جو کم قیمت ہوا سے واپس لے گا، پھر اگر وہ ادھار شیٔ کو اس کی مدت سے قبل ادا کرے تو اس کی مدت سے قبل واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ اس کے لئے اس سے زیادہ واجب نہیں ہوگا جو قرض خواہ کے لئے واجب ہے، اور اگر وہ اسے حوالہ کردے تو حوالہ اس پر قبضہ دلانے کے درجہ میں ہوگا، اور وہ حوالہ کردہ شیٔ اور دین کی مقدار میں سے جو کم ہوا سے واپس لے گا، چاہے قرض دہندہ محال علیہ (جس کے حوالہ کیا گیا ہے) سے قبضہ پالے یا اسے بری کردے، یا اس کی مفلسی یا ٹال مٹول کی وجہ سے وصول کرنا اس کے لئے دشوار ہو، کیونکہ نفس حوالہ قبضہ کرانے کی طرح سے ہے [2]۔

کفالہ کا ختم ہونا:

۴۴ - کفالہ کا ختم ہونا یعنی کفیل کے ذمہ کا اس چیز سے بری ہونا جس

(۱) تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۷۵، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۳۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۸۹، کشاف القناع ۳/ ۳۵۹۔

کواس نے عقد کفالہ کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کیا ہے، کبھی یہ براءت مدیون کی ذمہ داری کے ختم ہونے کے تابع ہوتی ہے، اس لئے کہ کفیل کی ذمہ داری اصیل کی ذمہ داری کے تابع ہے، اور جب اصل ساقط ہوگا تو تابع بھی ساقط ہوجائے گا، اسی طرح یہ براءت قرض دہندہ کے بجائے بری کرنے سے حاصل ہوتی ہے، تو کفالہ ختم ہوجائے گا اور اصیل کی ذمہ داری باقی رہ جائے گی، اس لئے کہ تابع کی ذمہ داری کے ختم ہونے سے اصلی ذمہ داری کا ختم ہونا لازم نہیں آتا ہے اور اس بنیاد پر کفالہ کے ختم ہونے کی دو حالتیں ہوں گی، اصیل کی ذمہ داری کے ختم ہونے کے تابع ہوکر اس کا ختم ہونا اور اس کا ذاتی طور پر ختم ہونا۔

اصیل کی ذمہ داری کے ختم ہونے کے تابع ہوکر کفالہ کا ختم ہونا:

۴۵- جس دین کا کفالہ لیا گیا ہے اس دین کے ختم ہونے سے کفالہ ختم ہوجاتا ہے خواہ دین کا ختم ہونا کسی بھی طریقہ سے ہو جیسے ادائیگی، ابراء اور مقاصہ وغیرہ۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''دین'' (فقرہ ۷۰، ۸۷) میں ہے۔

لیکن عین کا کفالہ عین مکفولہ کی حوالگی کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے، اور کفالہ بالنفس مکفول کو حاضر کرنے یا اس کی موت سے ختم ہوجاتا ہے[1]۔

ب- ذاتی طور پر کفالہ کا ختم ہونا:

کفالہ ذاتی طور پر حسب ذیل طریقہ سے ختم ہوجاتا ہے:

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۴، کشاف القناع ۳/ ۳۵۹۔

ا- کفیل کا قرض دہندہ سے مصالحت کرنا:

۴۶- اگر کفیل قرض دہندہ سے بعض دین کے عوض اس شرط پر مصالحت کرلے کہ وہ اسے کفالہ سے بری کردے گا، تو پورے دین کے تعلق سے کفالہ ختم ہوجائے گا، اور اصیل کا ذمہ اس کے قرض دہندہ کی طرف سے اس جزء کے مقابلے میں جس پر صلح مکمل ہوئی ہے بری ہوجائے گا، اور کفیل مدیون سے ان شرائط واحکام کے مطابق واپس لے گا جن کا بیان گذر چکا ہے، دیکھئے: (فقرہ ۳۹)۔

۲- إبراء:

۴۷- اگر قرض دہندہ کفیل کو اس کی ذمہ داری سے بری کردے تو یہ بری کرنا کفالہ سے دست بردار ہونا شمار کیا جائے گا اور کفالہ اس کی وجہ سے ختم ہوجائے گا، دیکھئے: ''إبراء'' (فقرہ ۱۴)۔

۳- عقد کفالہ کو لغو قرار دینا:

۴۸- اگر عقد کفالت باطل ہوجائے یا فسخ ہوجائے یا مکفول لہ حق خیار استعمال کرے، یا کفالہ سے براءت کی شرط پائی جائے یا کفالہ مؤقتہ کی مدت ختم ہوجائے یا اس جیسی کوئی چیز پیش آجائے، تو کفالہ کفیل کے تعلق سے ختم ہوجائے گا اور قرض دہندہ کی بہ نسبت اصیل کا ذمہ بری نہیں ہوگا، دیکھئے: (فقرہ ۷)۔

۴- کفیل بالنفس کی موت:

۴۹- ضمان الوجہ یا ضمان الطلب میں اگر کفیل مرجائے تو کفالہ ختم ہوجائے گا، کیونکہ وہ مکفول بالنفس کو حاضر کرنے اور اسے تلاش کرنے یا اس کے بارے میں رہنمائی کرنے پر قادر نہیں رہا[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات، التاج والإکلیل ۵/ ۱۰۵، ۱۰۶، تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۵۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۹۶۔

۵-شئ مکفول کی حوالگی:

۵۰-اگرشئ مکفول موجود ہواور کفیل اس کو حوالہ کردے، یا اگر ہلاک ہوگئی ہوتواس کے مثل کوواپس کردے، یااس کی قیمت ادا کردے،تووہ اس کی ذمہ داری سے بری ہوجائے گا، اوراس کی وجہ سے کفالہ ختم ہوجائے گا[1]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۵۴، فتح القدیر ۶/ ۲۸۹، الدسوقی ۳/ ۳۳۴، المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۲۹، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۷۵۔

تراجم فقہاء

جلد ۳ ۴ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابراہیم نخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی زید القیروانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن أبي العز (۷۳۱-۷۹۲ھ)
یہ علی بن علی بن محمد بن أبي العز ہیں، لقب علاء الدین ہے، نسبت دمشقی، حنفی، فقیہ ہیں، پہلے وہ دمشق کے قاضی القضاۃ تھے، پھر مصر کے علاقوں میں اس کے بعد دمشق میں قاضی القضاۃ رہے، اور یہی ابن ایبک الدمشقی کے قصیدہ پر اعتراض کے سبب سے آزمائش میں مبتلا ہوئے۔
بعض تصانیف: "التنبيه على مشكلات الهداية" فقہ حنفی کی جزئیات میں، "النور اللامع فيما يعمل به فيالجامع" ہیں۔
[الدرر الکامنہ ۳/۸۷؛ ہدیۃ العارفین ۱/۷۲۶؛ الأعلام ۵:۱۲۹؛ معجم المؤلفین ۷/۱۵۶]

ابن أبي ليلى: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن أبي ہریرہ: یہ الحسین بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن الأثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

ابن الأعرابی: یہ محمد بن زیاد ہیں:
ان کے حالات ج۳۰ص...... میں گذر چکے۔

ابن أمیر الحاج: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲۷ص...... میں گذر چکے۔

ابن الأنباری: یہ محمد بن القاسم ہیں:
ان کے حالات ج۲۶ص...... میں گذر چکے۔

ابن برہان: یہ احمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ص...... میں گذر چکے۔

ابن بشیر: یہ ابراہیم بن عبدالصمد ہیں:
ان کے حالات ج۷ص...... میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن البناء: یہ الحسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲۱ص...... میں گذر چکے۔

ابن تمیم: یہ محمد بن تمیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبد الحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جماعۃ: یہ ابراہیم بن عبد الرحیم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جماعۃ: یہ عبد العزیز بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاج: یہ محمد بن محمد المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبد الملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن دینار (؟ - ۲۱۲ھ)

یہ عیسی بن دینار بن وہب ہیں، کنیت ابو محمد اور نسبت قرطبی ہے، فقیہ، عابد، فاضل قاضی ہیں، امام مالک کا علم اندلس میں ابن دینار اور یحیی بن یحیی کے ذریعہ پھیلا، انہوں نے امام مالکؒ سے سماعت نہیں کی، ابن قاسم سے سماعت کی ان کی صحبت میں رہے اور ان سے کسب فیض کیا، ان کی بیس کتابیں ان سے سماعت کے سلسلے میں ہیں، ان کے صاحب زادے ابان وغیرہ نے ان سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف "الهدية" دس جلدوں میں۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۶۴]

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سلمۃ: یہ ایاس بن سلمۃ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الشاط: یہ قاسم بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاہین: یہ عمر بن أحمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عاشر: یہ عبدالواحد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن علّان: یہ محمد علی بن محمد علّان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قتیبہ: یہ عبداللہ بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن أبی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن محیصن (؟-۱۲۳ھ)
یہ محمد بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن محیصن ہیں، کنیت ابویحییٰ نسبت المکی، السہمی ہے۔
اعلام میں ہے کہ ابوحفص ابن کثیر کے بعد اہل مکہ کے قاری اور مکہ کے قاریوں میں سب سے زیادہ عربی کے عالم تھے، قرأت کا علم اسحاق، خزاعی اور محمد بن اسحاق وغیرہ سے حاصل کیا، اوران سے علم قرأت کو محمد بن احمد المؤدب، حسن بن عمر بن ابراہیم اور محمد بن اشتہ وغیرہ نے حاصل کیا، اورحدیث کے باب میں ان سے روایت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ ان سے مسلم، ترمذی اور نسائی نے ایک حدیث روایت کی ہے۔
[غایۃ النہایہ ۲/ ۱۶۳؛ العبر ۱/ ۱۵۷؛ الأعلام ۶/ ۱۸۹]

ابن مرزوق: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ محمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الوکیل: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق الاسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوأمامہ: یہ صُدیّ بن عجلان الباہلی ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوأیوب الأنصاری: یہ خالد بن زید ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں۔
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر بن عبدالرحمٰن (؟-۹۳ اور ایک قول ہے ۹۵ھ)

یہ ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام بن المغیرہ بن عبداللہ بن عمر ہیں، نسبت القرشی المدنی ہے۔

یہ فقہاء سبعہ میں سے تھے، ایک قول یہ ہے: ان کا نام محمد ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ان کا نام ابوبکر، کنیت ابوعبدالرحمٰن ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کا نام اور کنیت ایک ہی ہے، انہوں نے اپنے والد، نیز حضرت ابوہریرہ، عمار بن یاسر، حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے اور ان سے ان کی اولاد عبدالملک، عمر، عبداللہ، سلمہ اور قاسم بن محمد بن عبدالرحمٰن اور زہری وغیرہ نے روایت کی ہے، ابن سعد نے کہا ہے کہ وہ حضرت عمر کے عہد خلافت میں پیدا ہوئے، اور واقدی نے کہا ہے کہ ان کا نام اور کنیت ایک ہی ہے، اور جنگ جمل کے دن وہ چھوٹے سمجھے گئے اس لئے ان کو اور عروہ بن الزبیر کو لوٹا دیا گیا، اور وہ ثقہ، فقیہ، عالم، شیخ، کثیر الحدیث ہیں، اور عجلی نے کہا ہے کہ مدنی، تابعی، ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/۳۰]

ابوبکر بن عبدالعزیز (؟-۲۷۵ھ)

یہ احمد بن محمد بن الحجاج بن عبدالعزیز ہیں، کنیت ابوبکر نسبت المروذی ہے۔

حنبلی فقیہ ہیں اور اپنے تقوی اور فضل کی وجہ سے امام احمد کے ممتاز تلامذہ میں سے ہیں، ابن حنبل ان سے محبت کرتے تھے، ان سے بہت سے مسائل منقول ہیں، ان میں سے یہ ہے کہ مروذی کہتے ہیں کہ ابوعبداللہ نے ہم سے کہا کہ عذاب قبر حق ہے، اس کا انکار صرف وہی شخص کرسکتا ہے جو خود گمراہ ہو اور دوسروں کو گمراہ کرنے والا ہو۔

بعض تصانیف: "السنن بشواهد الحديث" ہے۔

[طبقات الحنابلہ ۱/۵۶، ۶۳؛ معجم المؤلفین ۲/۸۹]

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوجعفر الہندوانی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامدالاسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامدالغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج......ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ الدینوری (؟-۲۸۲ اور ایک قول کے مطابق ۲۸۱ھ)

یہ احمد بن داؤد بن ونند (واو اور نون اول کے فتح اور دوسرے نون کے سکون کے ساتھ)، کنیت ابوحنیفہ نسبت الدینوری ہے، عالم ہیں، بہت سے علوم، جیسے ادب، تاریخ لغت وغیرہ میں ماہر ہیں، مسلمہ بن قاسم نے کہا کہ وہ حنفی فقیہ ہیں۔
بعض تصانیف: ''تفسیر القرآن'' (۱۳ جلدوں میں) کتاب ''الوصایا''، کتاب ''القبلة''، ''الفصاحة''، کتاب ''الجبر المقابلة'' اور کتاب ''إصلاح المنطق''۔

[الجواہر المضیۃ ص ۶۷؛ تاج التراجم ص ۱۱۲، ۱۱۳؛ سیر أعلام النبلاء ۱۳؛ ۴۲۲؛ الأعلام ۱/ ۱۱۹؛ معجم المؤلفین ۱/ ۲۱۸، ۲۱۹]

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابورجاء العطاردی (؟-۱۰۵ھ اور ایک قول کے مطابق ۱۰۷ھ)

یہ عمران بن ملحان ہیں، ان کو ابن عبداللہ کہا جاتا ہے، کنیت ابورجاء نسبت العطاردی، التیمی، البصری ہے، کبار مخضرمین میں سے ہیں، انہوں نے عہد جاہلیت پایا اور فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کیا، اور نبی کریم ﷺ کا دیدار نہیں ہوا، ابوعمر بن عبدالبر نے کتاب الاستیعاب میں ان کا ذکر کیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو دیکھا ہے، حضرت عمر، علی، عمران بن حصین، عبداللہ بن عباس، اور حضرت ابوموسی الاشعری وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے ایوب، ابن عون، عوف الأعرابی، صخر ابن جویریا اور مہدی بن میمون وغیرہ نے روایت کی ہے، ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ وہ ثقہ تھے اور ان میں کچھ غفلت تھی، وہ عبادت گذار تھے، اور طویل عمر پائی۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۱۴۰؛ سیر أعلام النبلاء ۴/ ۲۵۳، ۲۵۷؛ طبقات ابن سعد ۷/ ۱۳۸]

ابوزیاد (؟ - ؟)

یہ خیار بن سلمہ ہیں، کنیت ابوزیاد ہے، یہ شامیوں میں شمار کئے جاتے ہیں، انہوں نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے۔ اور ان سے خالد بن معدان نے روایت کی ہے، ابن حبان نے کتاب ''الثقات'' میں ان کا ذکر کیا ہے، ابوداؤد اور نسائی نے ایک حدیث خالد بن معدان عن خیار بن سلمہ کی سند سے روایت کی ہے، کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پیاز کے بارے میں

دریافت کیا، تو انہوں نے فرمایا: (آخری کھانا جسے رسول اللہ ﷺ نے تناول فرمایا اس میں پیاز تھی)۔

[تہذیب الکمال ۳۶۸/۸؛ تہذیب التہذیب ۱۷۸/۳؛ میزان الاعتدال ۶۶۹/۱]

ابوسعید الخذری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید بن المعلی (؟ - ۷۴ھ)

یہ ابوسعید بن المعلی ہیں، نسبت انصاری مدنی ہے، انہیں صحابیت کا شرف حاصل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ان کا نام رافع بن اوس بن المعلی ہے اور ایک قول کے مطابق حارث بن اوس بن المعلی ہے، اور ایک قول اس کے علاوہ ہے، انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے۔ ان سے حفص بن عاصم، عبید بن حنین نے روایت کی ہے، ان سے بخاری، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰۷/۱۲، ۱۰۸؛ تہذیب الکمال ۳۴۹/۳۳]

ابوشامہ: یہ عبدالرحمٰن بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوطالب: یہ احمد بن حمید الحنبلی ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:

ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبدالرحمٰن الشافعی (؟ - ۲۹۵ھ)

یہ احمد بن محمد بن عبداللہ بن محمد بن العباس بن عثمان ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن نسبت شافعی ہے، ابوالحسن الرازی نے کہا ہے کہ وہ وسیع علم کے مالک تھے، بڑے صاحب فضل تھے، عبادی نے اپنے طبقات میں کہا ہے کہ ان کے والد امام شافعیؒ کے فقیہ شاگرد تھے، انہوں نے مزنی کے ساتھ مناظرے کئے، اور امام شافعی کی صاحبزادی زینب کے ساتھ نکاح کیا تو ایک صاحبزادے احمد پیدا ہوئے، اور اپنے والد سے فقہ کی تعلیم حاصل کی اور بہتوں نے ان کے واسطے سے امام شافعی سے روایت کی۔

[طبقات ابن قاضی شہبہ ص ۷۵، ۷۶، طبقات الشافعیہ للعبادی ص ۳۰]

ابوعبداللہ البلالی (۷۵۰-۸۲۰ھ)

یہ محمد بن علی بن جعفر ہیں، کنیت ابوعبداللہ نسبت البلالی، العجلونی ہے، پھر قاہری، شافعی ہے، لقب شمس الدین ہے، محدث، فقیہ ہیں، ابوبکر الموصلی کی صحبت اختیار کی اور ان سے اور دیگر فقہاء سے علمی استفادہ کیا، اور الاحیاء کا برابر مطالعہ کرتے رہے، یہاں تک کہ وہ آپ کو قریب قریب زبانی یاد ہوگئی، اور آپ کو اس میں ایسا ملکہ حاصل ہوگیا کہ اس کا بہت عمدہ اختصار فرمایا اور "السول في شيء من أحاديث الرسول" تصنیف کی۔

بعض تصانیف: "مختصر إحياء علوم الدين" للغزالی اور فقہ میں "مختصر الروضة" ہے جس کی تکمیل نہیں ہوسکی، "مختصر الشفاء" اور اس کا اختصار کیا، اور جزئیات میں بہت عمدہ مختصر تیار کی۔

[الضوء اللامع ۱۷۸/۸؛ شذرات الذہب ۱۴۷/۷؛ معجم المؤلفین ۳۱۳/۱۰]

ابوعبداللہ الحلیمی: (۳۳۸ھ-۴۰۳ھ)

یہ الحسین بن الحسن بن محمد بن حلیم ہیں، کنیت ابوعبد اللہ ہے، نسبت حلیمی، بخاری، جرجانی ہے، شافعی فقیہ ہیں اور قاضی ومحدث ہیں، سبکی نے کہا ہے کہ آپ اپنے زمانہ کے امام اور ماوراء النہر کے شوافع کے شیخ تھے، ابن خلکان نے کہا ہے کہ مذہب میں آپ کے اچھے کارنامے ہیں۔

بعض تصانیف: "المنهاج في شعب الإيمان"، اسنوی نے کہا ہے کہ انہوں نے اس میں بہت زیادہ احکام اور معانی عجیبہ جمع کئے ہیں۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۴/ ۳۳۳، ۳۴۸؛ الأعلام ۲/ ۲۵۲؛ البدایۃ والنہایۃ لابن کثیر ۱۱/ ۳۴۹]

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبیدہ بن الجراح:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعلی الطبری: یہ الحسین بن القاسم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعمران الجوینی (؟-۳۲۳ھ)

یہ موسیٰ بن العباس بن محمد ہیں، ان کی کنیت ابوعمران ہے اور نسبت الجوینی، نیساپوری ہے، محدث، حافظ اور کبار محدثین میں تھے، انہوں نے عبداللہ بن ہاشم، احمد بن الأزہر، محمد بن یحییٰ اور احمد بن یوسف سلمی وغیرہ سے روایت سماعت کی، ان سے حسن بن سفیان نے اپنے تقدم کے باوجود ابوعلی حافظ، ابواحمد حاکم، ابومحمد مخلدی وغیرہ نے روایت کی ہے، ابوعبداللہ حاکم نے کہا ہے کہ مرہ میں ان کی اچھی شہرت تھی۔

بعض تصانیف: "كتاب على صحيح مسلم"۔

[شذرات الذہب ۲/ ۳۰۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/ ۸۱۸؛ الأعلام ۸/ ۲۷۴؛ معجم المؤلفین ۱۳/ ۴۱]

ابو الفرج السرخسی (۴۳۲-۴۹۴ اور ایک قول کے مطابق ۵۰۰ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن احمد بن محمد بن عبدالرحمٰن بن محمد بن احمد ہیں، کنیت ابوالفرج ہے اور نسبت سرخسی، نویزی ہے، بڑے امام تھے، زہد وورع میں ممتاز شافعی فقیہ تھے، قاضی حسین سے علم فقہ حاصل کیا۔ ابوالقاسم قشیری، حسن بن علی المطوعی، ابوالمظفر محمد بن احمد تمیمی اور دیگر حضرات سے احادیث کی سماعت کی، اوران سے ابوطاہر سنجی، عمر بن ابی مطیع، احمد بن محمد بن اسماعیل نیساپوری وغیرہ نے روایت کی، ابن سمعانی کہتے ہیں کہ آپ ائمہ اسلام میں سے ایک تھے جن کی مثال دنیا میں مذہب امام شافعی کے حفظ ومعرفت میں بیان کی جاتی ہے، ہر طرف سے ائمہ اور فقہاء نے ان کی طرف رجوع کیا، ان سے تحصیل علم کیا اوران پر اعتماد کیا۔

بعض تصانیف: "التعليقة"، "الإملاء" ہیں۔

[طبقات الشافعیہ الکبریٰ للسبکی ۵/ ۱۰۱، ۱۰۴؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۲۶۳؛ شذرات الذہب ۳/ ۴۰۰]

ابوقتادہ: یہ الحارث بن ربعی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابواللیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابومالک سعد بن طارق الأشجعی (؟ - صریفینی نے کہا ہے کہ وہ ۱۴۰ھ کے آس پاس تک باحیات رہے)۔
یہ سعد بن طارق بن أشیم ہیں، کنیت ابومالک ہے، نسبت اشجعی، کوفی ہے، محدث ہیں، انہوں نے اپنے والد سے اور انس بن مالک، عبداللہ بن ابی اوفی، سعد بن عبیدہ، موسی بن طلحہ بن عبداللہ اور ابوحازم اشجعی وغیرہ سے روایت کی ہے، ان سے حفص بن غیاث، سفیان ثوری، شعبہ بن الحجاج، صالح بن عمر الواسطی، مروان بن معاویہ الفزاری وغیرہ نے روایت کی ہے، امام احمد، ابن معین اور عجلی نے کہا ہے کہ وہ ثقہ تھے، اور ابوحاتم نے کہا ہے کہ وہ احادیث کے باب میں صالح ہیں، ان کی حدیث لکھی جائے گی، اور نسائی نے کہا ہے کہ کوئی مضائقہ نہیں ہے اور ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔
[تہذیب التہذیب ۳/ ۴۷۲؛ تہذیب الکمال ۱۰/ ۱۶۹؛ میزان الاعتدال ۲/ ۱۲۲؛ سیر أعلام النبلاء ۶/ ۱۸۴]

ابوالمعالی الجوینی: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

ابوموسی الاشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابونصر الحنفی (؟ ۴۷۴ھ)
یہ احمد بن محمد بن محمد بن نصر ہیں، کنیت ابونصر الأقطع ہے، حنفی، فقیہ ہیں، انہوں نے فقہ کا درس امام قدوری سے حاصل کیا، اور فقہ میں کمال پیدا کیا اور حساب میں مہارت پیدا کی، وہ بغداد سے ۴۳۰ھ میں اُہواز تشریف لے گئے، وہاں قیام کیا، اور مختصر کی شرح کی، اور وہاں وفات تک درس دیا۔
[الجواہر المضیئہ ص۱۱۹]

ابونصر الصباغ (؟-۵۱۲ھ)
یہ محمود بن الفضل بن محمود بن عبدالواحد ہیں، کنیت ابو النصر الصباغ ہے، نسبت الاصبہانی ہے، انہوں نے عبدالرحمٰن بن مندہ اور ان کے بھائی عبدالوہاب ابن ابی عبد اللہ بن مندہ، رزق اللہ تمیمی وغیرہ سے سماعت کی، اور ان سے ابن ناصر ابوالفتح محمد بن علی بن عبدالسلام، اور مبارک بن کامل وغیرہ نے سماعت کی۔ اور دیملی نے کہا ہے کہ وہ حافظ، ثقہ اور اچھی سیرت کے مالک تھے، اسماء اور نسب کے جانکار اور طالبان علم کے لئے مفید تھے۔
[سیر أعلام النبلاء ۱۹/ ۴۷۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۴/ ۱۲۵۲؛ المنتظم ۹/ ۲۰۲، ۲۰۳]

ابونعیم (۳۳۶-۴۳۰ھ)
یہ احمد بن عبداللہ بن احمد بن اسحاق ہیں، کنیت ابونعیم اور نسبت الاصبہانی ہے، حافظ، مؤرخ، حفظ و روایت میں ثقہ ہیں، فقہ و تصوف کے جامع تھے۔ ان کے والد نے ان کے لئے اس زمانہ کے شیوخ کی ایک جماعت سے اجازت لی، انہیں شام کے خثیمہ بن سلیمان اور بغداد کے جعفر الخلدی نے اجازت دی، انہوں نے عبداللہ بن جعفر بن احمد، قاضی ابواحمد محمد بن احمد العسال، احمد بن محمد القصار وغیرہ سے

روایت کی۔ ابوبکر الخطیب کہتے ہیں کہ میں نے لفظ حفظ کا اطلاق صرف دو شخصوں ابونعیم اصبہانی اور ابوحازم العبدوی الاعرج پر ہوتے ہوئے دیکھا ہے۔

بعض تصانیف: "حلية الأولياء"، "طبقات الأصفياء"، "طبقات المحدثين والرواة"، "دلائل النبوة" اور "المستخرج على الصحيحين"۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۷،۹؛ سیر أعلام النبلاء ۱۷/۴۵۳، ۴۶۴؛ الأعلام ۱/۱۵۰؛ معجم المؤلفین ۱/۲۸۲]

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہلال العسکری: یہ الحسن بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الأبی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

الأتاسی: یہ خالد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الاجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

احمد السنہوری (؟ -؟)
شیخ علیش نے فتح العلی المالک (۲/۱۲۱) میں بیع الخلو (پگڑی) کے جواز کا فتوی نقل کرنے کی بحث میں ان کا ذکر کیا ہے، اور ہم نے اپنے پاس موجود مراجع میں ان کے حالات کا ذکر نہیں پایا۔

الأذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأزہری: یہ محمد بن احمد الازہری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

إسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أسماء بنت أبی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسماعیل بن سعید:
ان کے حالات ج۲۶ ص...... میں گذر چکے۔

اسماعیل بن عبد الغنی (۱۰۱۷-۱۰۶۲ھ)
یہ اسماعیل بن عبد الغنی بن اسماعیل بن احمد بن ابراہیم ہیں، اصلاً نابلسی ہیں اور پیدائش اور مکان کے اعتبار سے دمشقی ہیں، فقیہ، مفسر، محدث ہیں، محبی نے کہا ہے: وہ اپنے ہم عصروں میں فقہ میں سب سے افضل تھے، اور اس کے دلائل کے بڑے جانکار تھے، شیخ عبد اللطیف جالقی سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، اور نجم غزی سے علم حاصل کیا، اور دمشق میں شرف دمشقی اور ملا محمود الکردی اور عمادی المفتی سے علم حاصل کیا، اور قاہرہ میں حسن شرنبلالی اور احمد الشوبری الحنفی سے علم حاصل کیا پھر روم تشریف لے گئے اور انہیں صیدا کی قضا سپرد کی گئی، اور جامع سلطان سلیم میں تدریس میں مشغول رہے، ایک جماعت ان سے علم حاصل کرنے کے لئے ان کے ساتھ رہی اور ان سے علمی فائدہ اٹھایا، جن میں ابراہیم القتال ہیں۔
بعض تصانیف: "الأحكام شرح درر الأحكام" لملاخسرو ہے جو فقہ حنفی کی جزئیات میں ہے، "تحرير المقال في أحوال بيت المال"، "الإيضاح في بيان حقيقة السنة" اور "منظومة في علم الفرائض"۔
[خلاصۃ الأثر ۱/۴۰۸؛ ہدیۃ العارفین ۱/۲۱۸؛ معجم المؤلفین ۲/۲۷۷]

الإسنوی: یہ عبد الرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

الأسروشنی: یہ محمد بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

الأشعری: یہ علی بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأصبہانی: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

الأصمعی (۱۲۲-۲۱۶ھ)
یہ عبد الملک بن قریب بن عبد الملک بن علی بن اصمع ہیں، کنیت ابوسعید ہے، نسبت الباہلی ہے، اصمعی سے معروف ہیں، محدث، فقیہ، ادیب، اصولی، لغوی، نحوی اہل بصرہ میں سے تھے، ہارون الرشید کے زمانہ میں بغداد تشریف لائے، کبار محدثین سے حدیث کی روایت کی ہے، اور ان سے کبار محدثین نے روایت کی ہے۔ یحیی بن معین کہتے ہیں کہ میں نے اصمعی کو کہتے ہوئے سنا ہے: مجھ سے مالک ابن انس نے سماعت کی ہے اور محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ ثقہ تھے، اور امام شافعی کہتے تھے: اصمعی کی عبارت سے بہتر کسی نے تعبیر نہیں کی اور ابوجعفر النحاس نے اپنی کتاب "صناعۃ الکتاب" کے شروع میں کہا ہے کہ اصمعی قرآن کی تفسیر اور حدیث نبی ﷺ میں بہت احتیاط

کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "الأجناس" اصول فقہ میں، "المذکر والمؤنث"، "نوادر الأعراب"، "کتاب الخراج"، "کتاب اللغات"۔

[شذرات الذہب ۲/ ۳۶؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۲۷۳؛ معجم المؤلفین ۶/ ۱۸۷]

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ام کلثوم بنت عقبہ (؟-؟)

یہ ام کلثوم بنت عقبہ بن أبی معیط الامویہ ہیں، عثمان بن عفان کی اخیافی بہن ہیں، پہلے اسلام قبول کیا اور بیعت کی، اور ہجرت سے رکی رہیں یہاں تک کہ صلح حدیبیہ کے زمانہ میں ۷ھ میں ہجرت کی، ان سے زید بن حارثہ نے شادی کی، وہ قتل کردیئے گئے، تو زبیر بن العوام نے نکاح کیا، پھر انہوں نے طلاق دیدی تو حضرت عمرو بن العاص نے ان سے نکاح کیا اور ان کے پاس ان کی وفات ہوئی نبی ﷺ اور بسرہ بنت صفوان سے روایت کی، اور ان سے ان کے دونوں لڑکے ابراہیم، حمید اور عبدالرحمٰن بن عوف کے دو صاحبزادوں نے روایت کی، اور ابن حجر نے کہا ہے کہ بلاذری نے ذکر کیا ہے کہ وہ مصر میں حضرت عمرو کے ساتھ تھیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/ ۴۷۷]

امیمہ بنت رُقیقہ (؟-؟)

یہ اُمیمہ بنت رقیقہ تمیمیہ ہیں، اور ایک قول ہے: بنت عبداللہ بن بجاد بن عمیر بن الحارث ہیں، ان کو صحابیت کا شرف حاصل ہے، نبی ﷺ اور ازواج مطہرات سے روایت کی ہے، ان سے محمد بن المنکدر اور ان کی صاحبزادی حکیمہ بنت امیمہ نے روایت کی ہے، ابن المنکدر نے کہا ہے کہ امیمہ بنت رقیقہ کہتی ہیں: میں نے چند عورتوں کے ساتھ رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی، تو آپ ﷺ نے ہمیں سمجھایا کہ تم کیا کرسکتی ہو اور کس چیز کی طاقت رکھتی ہو، ہم نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کے رسول ہم پر ہم سے زیادہ رحیم ہیں، ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم سے بیعت کرلیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا، میرا ایک عورت سے کہنا ایک سو عورتوں سے کہنا ہے۔

[الاستیعاب ۴/ ۱۷۹۰؛ تہذیب الکمال ۳۵/ ۱۲۹؛ تہذیب التہذیب ۱۲/ ۴۰۱]

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البجیرمی: یہ سلیمان بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

بریدہ:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

تقی الدین: یہ احمد بن عبدالحلیم بن تیمیہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

التمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

التونسی: یہ ابراہیم بن حسن ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ح

الحجاج بن عمرو:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حذیفۃ بن الیمان:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حرب: یہ حرب بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن أبی سلیمان:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحموی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخاصی (؟-۶۳۴ھ)
یہ یوسف بن احمد بن ابی بکر ہیں، لقب نجم الدین نسبت الخاصی ہے (خاص کی طرف نسبت ہے جو خوارزم کا ایک گاؤں ہے)، حنفی، فقیہ ہیں، فاضل امام تھے۔ ابوبکر محمد بن عبداللہ سے جو عمر النسفی کے معاصرین میں تھے اور الصدر الشہید، حسام الدین عمر اور حسن قاضی خاں سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔
بعض تصانیف: "الفتاوی" اور "مختصر الفصول"۔
[الفوائد البہیہ ص ۲۲۶؛ تاج التراجم ص ۸۲؛ الجواہر المضیئہ ص ۳۰۱؛ معجم المؤلفین ۱۳/ ۲۶۹]

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خفاف بن ایماء: (؟- بغوی نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ان کا وصال ہوا)
یہ خفاف بن ایماء (ہمزہ کے کسرہ اور یاء کے سکون کے ساتھ) بن رحضہ بن خربہ بن خلاف بن حارثہ ہیں، بنوغفار کے امام اور ان کے سردار تھے، ان کو اور ان کے والد کو شرف صحابیت حاصل تھا، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حدیبیہ میں شریک ہوئے اور بیعت رضوان میں بیعت کی، اہل مدینہ میں ان کا شمار ہوتا ہے، نبی ﷺ سے روایت

کی اوران سے ان کے صاحبزادے الحارث بن خفاف، حنظلہ بن علی الاسلمی اور خالد بن عبداللہ بن حرملہ وغیرہ نے روایت کی، محمد بن اسحاق کہتے ہیں: جب ابوسفیان نے خفاف بن ایماء کے اسلام کے بارے میں سنا تو کہا کہ گذشتہ رات بنوکنانہ کا سردار بددین ہوگیا۔

[تہذیب الکمال ۸/۲۷۱؛ الإصابۃ ۱/۴۵۲؛ أسد الغابہ ۱/۶۱۵؛الاستیعاب ۲/۴۴۹؛تجرید أسماء الصحابہ ۱/۱۶۰]

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

خواہرزادہ: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

خیرالدین الرملی: یہ خیرالدین بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

د

داؤد الظاہری: یہ داؤد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ذ

ذہبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ر

الراغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرای: یہ ربیعۃ بن فروخ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری: یہ زکریا بن محمد الانصاری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزمخشری: یہ محمود بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ارقم:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن اسلم:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

س

السائب بن یزید:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سراقہ بن مالک (؟ - ۲۴ھ)

یہ سراقہ بن مالک بن جعشم بن مالک ابن عمرو بن مالک بن تیم ہیں، کنیت ابوسفیان، نسبت المدلجی، الکنانی ہے اور مشاہیر صحابہ میں ہیں، کتب حدیث میں ان کی انیس احادیث ہیں، اور زمانۂ جاہلیت میں قیافہ شناس تھے، (اثر اور فراست میں ماہر تھے)، حضرت ابوسفیان نے ان کو رسول اللہ ﷺ کے آثار قدم کی تلاش میں بھیجا تھا جبکہ آپ ﷺ حضرت ابوبکر کے ساتھ غار ثور میں چلے گئے تھے، غزوہ طائف کے بعد ۸ھ میں اسلام قبول کیا۔

انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی اور ان سے جابر بن عبداللہ، ابن عباس، عبداللہ بن عمرو بن العاص، سعید بن المسیب، طاؤس، عطاء، علی بن رباح، حسن بصری اور ان کے بھائی مالک بن مالک وغیرہ نے روایت کی، ابوعمر بن عبدالبر وغیرہ نے کہا ہے کہ حضرت عثمان کی ابتداء خلافت ۲۴ ھ میں ان کا وصال ہوا اور ایک قول ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعد ان کی وفات ہوئی۔

[تہذیب التہذیب ۳/۴۵۶؛ تہذیب الکمال ۱۰/۲۱۴؛ الأعلام ۳/۱۲۶]

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن أبی بردہ (؟ - ۱۶۸ھ)

یہ عامر بن أبی موسی عبداللہ بن قیس، سعید بن أبی بردہ ہیں، نسبت أشعری، کوفی ہے، انہوں نے اپنے والد نیز انس بن مالک، ابووائل، ابوبکر حفص اور ربعی بن حراش سے روایت کی ہے۔ اور ان سے قتادہ، ابواسحاق الشیبانی، شعبہ، المسعودی، مجمع بن یحیی الانصاری، اسماعیل بن أبی خالد اور خالد بن نافع الأشعری اور ابوعوانہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: وہ حدیث کے باب میں حجت ہیں، اور ابن معین اور عجلی نے کہا ہے کہ ثقہ ہیں، اور ابوحاتم نے کہا ہے کہ صدوق اور ثقہ ہیں، اور ابن حبان نے ان کا ثقات میں ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۸؛ تہذیب الکمال ۱۰/۳۴۵؛ طبقات ابن سعد ۶/۳۲۴؛ ثقات ابن حبان ۵/۱۸۷]

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

سہل بن سعد الساعدی:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

سوار العنبری (؟-۲۴۵ھ)

یہ سوار بن عبداللہ بن سوار بن عبداللہ بن قدامہ ہیں، کنیت ابوعبداللہ، اور نسبت العنبری التیمی البصری ہے، وہ فقیہ، قاضی ہیں، بغداد میں رصافہ کے قاضی تھے، اور علم وقضا کے خانوادہ سے ان کا تعلق تھا، ان کے دادا بصرہ کے قاضی تھے، انہوں نے عبدالوارث التنوری، یزید بن زریع، معتمر بن سلیمان، یحیی بن سعید القطان وغیرہ سے روایت کی اور ان سے ابوداؤد، ترمذی، نسائی، عبداللہ بن احمد وغیرہ نے روایت کی ہے۔ نسائی نے کہا ہے کہ ثقہ تھے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۱/ ۵۴۳؛ تاریخ بغداد ۹/ ۲۱۰؛ تہذیب التہذیب ۴/ ۲۶۸؛ شذرات الذہب ۲/ ۱۰۸؛ الأعلام ۳/ ۲۱۳]

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن أبی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ش

الشاشی: یہ غالباً محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ الحسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشلبی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

شمس الائمۃ الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشہاب الرملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخ ابومحمد بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخ القصار: (؟ -۳۹۹ھ)
یہ علی بن عمر بن احمد، ابن القصار ہیں کنیت ابوالحسن اور نسبت بغدادی ہے، یہ فقیہ، مالکی، اصولی اور حافظ ہیں، انہوں نے ابوبکر الأبہری، علی بن الفضل الستوری وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا اور ان سے ابوذر ہروی، عبدالغنی الحافظ، عبدالوہاب، محمد بن عمروس وغیرہ نے علم فقہ حاصل کیا، خطیب بغدادی نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، اختلافی مسائل میں ان کی ایک کتاب ہے، مالکی حضرات اختلاف میں اس سے بڑی کتاب نہیں جانتے ہیں، ان میں سے بعض نے معالم الایمان سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر شیخین ابومحمد بن ابی زید اور ابوبکر الأبہری اور دو محمد یعنی محمد بن سحنون اور محمد بن المواز، اور دو قاضی: یعنی ابوالحسن القصار اور ابومحمد عبدالوہاب المالکی نہ ہوتے تو مذہب مالکی ختم ہوجاتا۔

[تاریخ بغداد ۱۲/۴۱، ۴۲؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۹۲؛ الدیباج المذہب ص ۱۹۹؛ سیر أعلام النبلاء ۱۷/ ۱۰۷]

الشیخان:
اس لفظ سے مراد کا بیان ج ۱ ص...... میں گذر چکا۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ص

صاحب الإنصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب البحر الرائق: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الذخائر (؟-۵۵۰ھ)
یہ مجلی بن جمیع بن نجا، قاضی القضاۃ ہیں، کنیت ابوالمعالی نسبت القرشی، المخزومی ہے پیدائش کے لحاظ سے ارسوفی اور رہائش و وفات

کے اعتبار سے مصری ہیں، ۷۴۵ھ میں دیار مصر کے قاضی بنائے گئے، اور دیار مصر میں فتوی کے سلسلہ میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا، سبکی نے کہا ہے کہ وہ ائمہ اصحاب اور کبار فقہاء میں سے تھے۔

بعض تصانیف: ''الذخائر'' فقہ شافعی میں مفصل کتاب ہے، اسنوی نے کہا ہے کہ اس میں جزئیات اور انوکھے مسائل زیادہ ہیں لیکن اس کی ترتیب معروف نہیں ہے، ''العمدة في أدب القضاء''۔

[طبقات الشافعيہ ۷/۲۷۷؛ شذرات الذہب ۴/۱۵۷؛ الأعلام ٦/١٦٦؛ البدايۃ والنہايۃ ۱۲/۲۳۳؛ كشف الظنون ۱/۸۲۲]

صاحب الشامل: یہ عبد السید محمد بن عبد الواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الشرح الکبیر:
یہ احمد بن محمد العدوی ہیں جو دردیر سے مشہور ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب العدة: یہ عبد الرحمٰن بن محمد الفوراتی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب کشاف القناع: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب مجمع الأنہر: یہ عبد الرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبد اللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المہذب: یہ ابراہیم بن علی الشیرازی ابو اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب نیل المآرب: یہ عبد القادر بن عمر ہیں:
دیکھئے: عبد القادر التغلبی۔

الصاحبان:
اس لفظ کی مراد کا بیان ج ۱ ص...... میں گذر چکا۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ام المؤمنین صفیہؓ (؟ - ۵۰ھ)

یہ صفیہ بنت حیي بن اخطب بن سعیہ ام المومنین ہیں، خزرج کے قبیلہ سے ہیں، نبی علیہ السلام کی زوجہ مطہرہ ہیں، جاہلیت میں شرف وعزت کی مالک تھیں، یہودی مذہب اختیار کیا، اہل مدینہ میں سے تھیں، ان سے سلام بن مشکم القرظی نے نکاح کیا، پھر اس نے انہیں چھوڑ دیا، تو ان سے کنانہ بن الربیع النضری نے نکاح کیا اور وہ خیبر کی جنگ کے دن قتل کیا گیا، اور انہوں نے اسلام قبول کرلیا، تو رسول اللہ علیہ السلام نے ان سے نکاح کرلیا اور ان کی آزادی کو ان کا مہر قرار دیا، نبی علیہ السلام سے روایت کی اور ان سے ان کے بھتیجے نیز علی بن الحسین بن علی و مسلم بن صفوان وغیرہ نے روایت کی، کتب احادیث میں ان سے دس احادیث مروی ہیں، ذہبی نے کہا ہے کہ شریف، عاقل،

حسب وجمال والی اور دیندار تھیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/۴۲۹؛ سیر أعلام النبلاء ۲/۲۳۱، ۲۳۸؛ الأعلام ۳/۲۹۶]

صقلی (؟-۴۶۶ھ)

یہ عبدالحق بن محمد بن ہارون ہیں، کنیت ابو محمد اور نسبت السہمی، قرشی، صقلی ہے، امام، فقیہ، اور حافظ تھے، انہوں نے قیروان کے شیوخ جیسے ابوبکر بن عبدالرحمٰن، ابوعسران الفاسی، اور صقلیہ کے شیوخ جیسے ابن بکر بن ابی عباس سے فقہ حاصل کیا، اور تونسی السیوری اور خلدون کے نواسہ وغیرہ کے ساتھ فقہ حاصل کیا، انہوں نے ابوالمعالی امام الحرمین سے مکہ میں ۴۵۰ھ میں ملاقات کی، اور ان سے مباحثہ کیا، اوران سے لوگوں کے مابین مشہور مسائل کے بارے میں سوال کئے، ونشریسی نے اسے اپنے معیار میں نقل کیا ہے۔

بعض تصانیف: "النكت والفروق" لمسائل المدونة، کتاب "مفيد"، کتاب "تهذيب الطالب" اور "تهذيب البرادعي" پر آپ کے استدراکات ہیں، اور عقیدہ نامی کتاب آپ سے مروی ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۱۱۶]

ط

الطبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

طاووس بن کیسان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطیبی: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبادہ بن الصامت:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

العباس بن عبد المطلب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالرحیم القشیری:

ان کے حالات ج ۲ ص ۲٦ ...... میں گذر چکے۔

عبدالغنی النابلسی:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

عبدالقادر التغلبی (۱۰۵۷-۱۱۳۵ھ)

یہ عبدالقادر بن عمر بن عبدالقادر بن عمر بن أبی تغلب بن سالم ہیں، کنیت ابوالتقی، نسبت التغلبی، الشیبانی الحنبلی الدمشقی ہے، فقیہ اور فرائض کے ماہر ہیں، شیخ عبدالباقی الحنبلی الدمشقی اور ان کے صاحبزادے شیخ ابوالمواہب سے علم حاصل کیا، اور ان دونوں سے متعدد فنون میں بہت سی کتابیں پڑھیں، اور شیخ محمد البلبائی کی صحبت میں رہے، اور ان سے فقہ، فرائض اور حساب کی تعلیم حاصل کی، نیز نجم فرضی، شیخ منصور فرضی اور شیخ محمد الکوافی وغیرہ بڑے علماء سے پڑھا جو ان کے ثبت ہونے پر متفق ہیں، اور وہ کتابوں کی جلد سازی کے ذریعہ اپنے ہاتھ کی محنت سے روزی حاصل کرتے تھے، جامع اموی میں علوم کو پڑھانے کے لئے درس میں مشغول رہے، ان سے بے شمار لوگوں نے علم حاصل کیا، اور استفادہ کیا، وہ دیندار صالح تھے۔

بعض تصانیف: "نيل المآرب بشرح دليل الطالب" لمرعي الحنبلي في فروع الفقه الحنبلي۔

[مسلک الدرر ۳/۵۸؛ معجم المولفین ۵/۲۹٦؛ الأعلام ۴/۱٦۷]

عبدالقادر الفاسی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ھ)

یہ عبدالقادر بن علی بن یوسف ہیں، کنیت ابومحمد اور نسبت الفاسی المالکی ہے، فقیہ، محدث اور مفسر ہیں، ان کی عدالت اور فضیلت متفق علیہ ہے، علم اپنے والد اور اپنے بھائی احمد نیز ابن عاشر اور ابن نعیم وغیرہ سے حاصل کیا اور ان سے بے شمار لوگوں نے علم حاصل کیا ان میں سے ان کے صاحبزادگان محمد، عبدالرحمٰن ہیں، اور عیسی الثعالبی اور محمد بن المبارک المغراوی وغیرہ ہیں۔

وہ تالیف میں مشغول نہیں ہوئے، صرف ان مسائل کے جوابات دیتے جو آپ سے دریافت کئے جاتے تھے، تو ان کو بعض شاگردوں نے جمع کیا، جو ایک جلد میں آئے، اس کے بارے میں صاحب الصفوہ نے کہا ہے کہ یہ وہ فتاوی ہیں جن پر علماء وقت اعتماد کرتے ہیں، اور ان کی طرف کتاب "عقیدہ" منسوب ہے، جو ان کے بعد مشہور ہوئی۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۳۱۴؛ خلاصۃ الأثر ۲/۴۴۴؛ الأعلام ۴/۱٦٦]

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص ...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن جعفر:

ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن سَرجس (؟-۸۰ھ سے زائد)

یہ عبداللہ بن سرجس، مزنی ہیں، جو عمر دراز صحابی تھے، بصرہ میں سکونت اختیار کی، نبی کریم ﷺ، حضرت عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے عاصم الاحول، قتادہ، عثمان بن حکیم بن عباد بن حنیف، مسلم بن ابی مریم اور عبداللہ بن عمران الطلحی نے روایت

کی ہے، بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔ نبی ﷺ سے انہوں نے ۱۷/احادیث روایت کی ہیں، جن میں سے تین کی روایت مسلم نے کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/ ۲۳۲؛ سیر أعلام النبلاء ۳/ ۴۲۶؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/ ۲۶۹؛ التاریخ الکبیر ۵/ ۱۷؛ أسد الغابہ ۳/ ۲۵۶؛ الاستیعاب ۳/ ۱۵۲]

عبداللہ بن عتبہ (؟ - ۷۴ھ)

یہ عبداللہ بن عتبہ بن مسعود ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت الہذلی، المدنی، الکوفی ہے، نبی ﷺ کو پایا، آپ ﷺ کی زیارت کی، اور آپ ﷺ سے روایت کی اور اپنے چچا عبداللہ بن مسعود، عمر، عمار، عمر بن عبداللہ بن الارقم اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی ہے۔ ان سے ان کے صاحبزادگان عبیداللہ، عون نے نیز حمید بن عبدالرحمٰن، ابن عوف، معاویہ بن عبداللہ بن جعفر اور عامر الشعبی وغیرہم نے روایت کی ہے۔ ابن سعد نے کہا ہے کہ وہ ثقہ، بلند مرتبہ والے اور سب سے زیادہ حدیث بیان کرنے والے اور فتوی دینے والے اور فقیہ تھے، ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے اور کہا کہ کوفہ میں لوگوں کے امام تھے، اور عجلی نے کہا کہ وہ تابعی ثقہ تھے، اور عقیلی نے ان کو صحابہ میں ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/ ۳۱۱]

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن المبارک:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالملک بن عمیر:

ان کے حالات ج ۳ ص ۳...... میں گذر چکے۔

عبیداللہ بن عدی (؟ - ۹۰ھ)

یہ عبیداللہ بن عدی بن الخیار بن عدی ابن نوفل بن عبد مناف ہیں، نسبت النوفلی، القرشی، المدنی ہے، نبی ﷺ کی حیات میں پیدا ہوئے، ان کے والد ان لوگوں میں سے تھے جنہیں فتح مکہ کے موقع پر امن دیا گیا تھا، انہوں نے حضرت عمر، حضرت علی، عثمان، عبدالرحمٰن بن الاسود، مقداد بن الاسود وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی۔ ان سے عروہ بن الزبیر، عطاء بن یزید اللیثی، حمید بن عبدالرحمٰن ابن عوف، جعفر بن عمرو بن امیہ اور یحییٰ بن یزید الباہلی وغیرہ نے روایت کی ہے اور ابن سعد نے تابعین اہل مدینہ کے پہلے طبقہ میں ذکر کیا ہے، وہ ثقہ، کم حدیث بیان کرنے والے تھے، اور عجلی نے کہا ہے کہ تابعی ثقہ کبار تابعین میں تھے، اور ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔ ابن اسحاق کہتے ہیں کہ زہری نے مجھ سے عطاء بن یزید عن عبیداللہ بن عدی بن الخیار کے واسطہ سے بیان کیا ہے کہ آپ قریش کے فقہاء اور علماء میں سے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۷/ ۳۶؛ سیر أعلام النبلاء ۳/ ۵۱۴؛ الإصابہ ۳/ ۴۷؛ البدایۃ والنہایہ ۹/ ۵۱؛ تہذیب الأسماء واللغات ۱/ ۳۱۳]

عبید بن عمیر (؟ - ۷۴ھ)

یہ عبید بن عمیر بن قتادہ بن سعید بن عامر ہیں، نسبت اللیثی، الجندعی، المکی ہے، واعظ اور مفسر ہیں، رسول اللہ ﷺ کی حیات طیبہ میں پیدا ہوئے، اور اپنے والد نیز عمر بن الخطاب، علی، ابوذر، حضرت

عائشہ، ابوموسی الاشعری اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم وغیرہ سے حدیث کی روایت کی ہے، اوران سے ان کے صاحبزادے عبداللہ بن عبید نیز عطاء بن ابی رباح، ابن ابی ملیکہ اور عمرو بن دینار وغیرہ نے حدیث روایت کی ہے اور وہ مکہ کے ثقہ تابعین اور ان کے ائمہ میں تھے، ابن معین اور ابوزرعہ نے انہیں ثقہ کہا ہے، اور ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔ عجلی نے کہا ہے کہ آپ مکی، تابعی، ثقہ، کبار تابعین میں سے تھے۔ امام مجاہد سے منقول ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم تابعین پر چار افراد کے ذریعہ فخر کرتے ہیں اور ان میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۲۷؛ سیر أعلام النبلاء ۴/۱۵۶؛ أسد الغابہ ۳/۳۵۳]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

علی بن عیسی (۳۲۸-۴۲۰ھ)

یہ علی بن عیسی بن الفرج بن صالح ہیں، کنیت ابوالحسن اور نسبت الربعی البغدادی ہے، امام نحو، عربیت کے عالم ہیں، انہوں نے بغداد میں ابوسعید السیرافی اور شیراز میں ابوعلی فارسی کی صحبت اختیار کی، یہاں تک کہ مقصد کو پہنچ گئے۔

بعض تصانیف: "البديع"، الانباری نے کہا ہے کہ بہت عمدہ ہے، "**شرح مختصر الجرمی**"، "**شرح الإيضاح، لأبي على الفارسي**"، "**التنبيه على خطأ ابن جني في تفسير شعر المتنبي**"۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۷/۳۹۲؛ تاریخ بغداد ۱۲/۱۷-۱۸؛ النجوم الزاہرہ ۴/۲۷۱؛ الأعلام ۵/۱۳۴؛ شذرات الذہب ۳/۲۱۶]

عمار بن یاسر:

ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

عمران بن الحصین:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

العنبری: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ف

فاطمہ بنت ابی حبیش:
ان کے حالات ج ۲ ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ق

القاسم بن عبد الرحمٰن:
ان کے حالات ج ۱۸ ص...... میں گذر چکے۔

القاسم بن محمد:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی اُبو بکر بن الطیب: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابو الطیب: یہ طاہر بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی خان: یہ حسن بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی عبدالوہاب: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الکمال بن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

کنون: یہ محمد بن المدنی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اللقانی: یہ ناصر الدین محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

المثنی بن الصباح (؟-۱۴۹ھ)
یہ مثنی بن الصباح ہیں، کنیت ابوعبداللہ، نسبت الیمانی، پھر المکی، الأبناوی ہیں، حدیث کثرت سے بیان کرنے والے رواۃ میں سے ہیں، انہوں نے مجاہد، طاؤس، عبد اللہ بن أبی ملیکہ، عطاء بن أبی رباح، عمرو بن دینار اور عمرو بن شعیب وغیرہ سے روایت کی ہے اور ان سے ابن المبارک، عیسی بن یونس، عبداللہ بن رجاء المکی، ولید بن مسلم اور محمد بن مسلمہ وغیرہ نے روایت کی ہے اور عباس دوری نے ابن معین کے حوالہ سے کہا ہے کہ مثنی بن صباح، یعلی بن مسلم، الحسن بن مسلم مکی سب ثقہ ہیں، ترمذی اور نسائی نے کہا ہے کہ آپ ثقہ نہیں ہیں، اور نسائی نے دوسری جگہ آپ کو متروک الحدیث کہا ہے، اور دارقطنی نے کہا ہے کہ ضعیف ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۳۵؛ الأعلام ۶/۱۵۸؛ شذرات الذہب ۱/۳۲۵]

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مجد الدین بن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المحب الطبری: یہ احمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

محمد ابوالسعود الحنفی (یہ ۱۱۵۵ھ میں زندہ تھے)
یہ سید محمد ابوالسعود بن سید علی ہیں، حنفی فقیہ ہیں۔

بعض تصانیف: "فتح الله المعین" علی شرح کنز الدقائق، للعلامة منلا مسکین اور "رسالة في کرامات الأولیاء"۔

[معجم المؤلفین ۱۰/۲۴؛ مقدمة حاشیة أبی السعود علی شرح منلا مسکین ۱/۲]

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:

ان کے حالات ج۷ ص...... میں گذر چکے۔

محمد السنوسی (۸۳۲-۸۹۵ھ)

یہ محمد بن یوسف بن عمر بن شعیب ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت السنوسی، التلمسانی، الحسنی ہے، محدث، متکلم، قاری اور بعض علوم کے ماہر ہیں، انہوں نے ایک جماعت سے علم حاصل کیا جن میں ان کے والد مذکور، علامہ نصر الزواوی، محمد بن توزت اور سید شریف ابوالحجاج یوسف بن ابی العباس بن محمد ہیں، محمد بن العباس اور فقیہ الجلاب سے اصول اور فقہ کی تعلیم حاصل کی اور ان کے پاس بہت زیادہ حاضر رہے اور ان سے استفادہ کیا، وہ اپنے علم، طرز حیات، نیکی، سیرت اور اپنے زہد وتقوی میں ایک نشانی تھے، ان کے تلامذہ نے ان کے احوال وسیرت میں ایک بڑی کتاب تالیف کی جو بڑے سائز کے قالب میں تقریباً ۱۶ کاپیوں میں ہے۔

بعض تصانیف: "شرح صحیح البخاري"، "سورة (ص) اور اس کے بعد کی سورتوں کی تفسیر"، "مکمل إکمال الإکمال" في شرح صحیح مسلم"، "عقیدة أهل التوحید"، "شرح کلمتي الشهادة" اور "العقیدة الوسطی"۔

[نیل الابتہاج ص ۳۲۵، ۳۲۹؛ الأعلام ۸/۲۹، ۳۰؛ معجم المؤلفین ۱۲/۱۳۲]

محمد قدری باشا:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن مقاتل:

ان کے حالات ج۲۹ ص...... میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

مروان الأصفر (؟-؟)

یہ مروان الأصفر ہیں، کنیت، ابوخلف اور نسبت البصری ہے، ایک قول یہ ہے کہ آپ مروان بن خاقان ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ دو الگ الگ نام ہیں، آپ نے انس بن مالک، عامر شعبی، عبداللہ بن عمر بن الخطاب، مسروق بن الاجدع اور ابوہریرہ وغیرہ سے روایت کی ہے۔ اور ان سے جعفر ابن برقان، حرب بن ثابت، الحسن بن ذکوان، مبارک بن فضالہ اور خالد الحذاء وغیرہ نے روایت کی ہے، ان کی حدیث بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی نے روایت کی ہے۔ ابوداؤد نے ثقہ کہا ہے، اور ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۹۸؛ تہذیب الکمال ۲۷/۴۱۰]

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مصطفیٰ الرماصی (؟-۱۱۳۶ھ)

یہ مصطفیٰ بن عبداللہ بن موسیٰ ہیں، کنیت ابوالخیرات اور نسبت الرماصی ہے، فقیہ، محقق، مدقق ہیں، مازونہ سے قریب ایک شہر کے رہنے والے تھے، مازونہ اور مصر کے شیوخ سے علم حاصل کیا، ان میں خرشی اور زرقانی ہیں۔

بعض تصانیف: **"حاشیة علی شرح الشمس التتائی علی المختصر"** ہے جو نہایت ہی عمدہ اور نفیس ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۳۳۴]

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المناوی: یہ محمد عبدالرؤف ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

المنذری: یہ عبدالعظیم بن عبدالقوی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

المنہاجی (۸۱۳-۸۸۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن علی بن عبدالخالق ہیں، لقب شمس الدین، نسبت الأسیوطی، پھر قاہری، شافعی، منہاجی ہے، فقیہ وادیب ہیں۔ اسیوط میں پیدا ہوئے اور وہیں نشو ونما پائی، سعد الدین الواحی کے پاس قرآن حفظ کیا، اسی طرح عمدہ اور اربعین للنووی اور شاطبیہ وغیرہ حفظ کیا اور فقہ کی تعلیم زکی المیدومی، شمس بن عبدالرحیم، اور بدر بن خلال سے حاصل کی۔

بعض تصانیف: **"جواهر العقود"، "معین القضاة والشهود"، "هدایة السالک إلی أوضح المسالک"، "اتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصی"** اور **"تحفة الظرفاء"**۔

[الضوء اللامع ۷/۱۳۲؛ الأعلام ۶/۲۳۱؛ معجم المؤلفین ۸/۲۹۷]

المہاجر بن قنفذ (؟-؟)

یہ مہاجر بن قنفذ بن عمیر بن جدعان بن کعب بن سعید بن تیم ہیں نسبت القرشی، التیمی ہے، صحابی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا نام عمرو اور قنفذ کا نام خلف ہے، اور مہاجر اور قنفذ دونوں لقب ہیں، تو وہ عمرو بن خلف ابن عمیر ہیں، اور انہیں اس وجہ سے مہاجر کہا جاتا ہے کہ جب وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہ حقیقت میں مہاجر ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ مہاجر نے فتح مکہ کے دن اسلام قبول کیا، اور بصرہ میں سکونت اختیار کی اور وہیں

وفات پائی، نبی ﷺ سے روایت کی ہے، اوران سے ابوساسان حضین بن المنذر الرقاشی نے روایت کی ہے، ابوداؤد، نسائی اورابن ماجہ نے ان کی حدیثیں ذکر کی ہیں، حضین بن المنذر سے روایت ہے کہ انہوں نے مہاجر بن قنفذ سے روایت کیا ہے: وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اس حالت میں کہ آپ پیشاب کررہے تھے، انہوں نے آپ ﷺ کو سلام کیا، تو آپ ﷺ نے انہیں سلام کا جواب نہیں دیا یہاں تک کہ وضو کرلیا، پھر آپ ﷺ نے معذرت کی، اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے یہ بات ناپسند ہے کہ بغیر طہارت کے اللہ کا نام لوں۔

[أسد الغابہ ۴/۵۰۳؛ الاستیعاب ۴/۱۴۵۴؛ تہذیب الکمال ۲۸/۵۷۷؛ طبقات ابن سعد ۵/۴۵۲؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۳۲۲]

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الموصلی: یہ عبداللہ بن محمود ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع مدنی ابوعبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

نجم الدین عمر النسفی (؟-۵۳۷ھ)

یہ عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان ہیں، کنیت ابوحفص، لقب نجم الدین اور نسبت النسفی ہے، فقیہ، محدث، مفسر، حافظ، فقہاء حنفیہ میں سے ہیں، اور ان ائمہ میں سے ہیں جو عوام وخواص میں قبولیت تام اور حفظ کے ساتھ مشہور ہیں، انہوں نے صدر الاسلام ابوالیسر محمد البزدوی، ابوبکر الاسکاف، اور ابوالقاسم الصفار وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اوران سے ان کے صاحبزادے ابواللیث احمد بن عمر نے جو المجد النسفی کے نام سے مشہور ہیں فقہ کی تعلیم حاصل کی۔

بعض تصانیف: "نظم الجامع الصغير" فقہ حنفی میں، "منظومة الخلافيات"، "طلبة الطلبة" فقہی اصطلاحات میں، "العقائد" جو عقائد نسفی کے نام سے مشہور ہے، "الأكمل الأطول" تفسیر میں، "التيسير في التفسير"، "المواقيت" اور "القند في علماء سمرقند"۔

[الفوائد البہیہ ص ۱۴۹؛ الجواہر المضیئہ ۱/۳۹۴؛ الأعلام ۵/۲۲۲؛ معجم المؤلفین ۷/۳۰۵]

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

و

وجیہ الدین ابوالمعالی (۵۱۹-۶۰۶ھ)

یہ اسعد ہیں اور ان کا نام محمد بن المنجا بن برکات بن المؤمل ہے، لقب قاضی وجیہ الدین کنیت ابوالمعالی، التنوخی، المقری، الدمشقی ہے، ابوالقاسم نصر بن احمد بن مقاتل السوسی، ابومسکین الرضوانی وغیرہ سے حدیث روایت کی، منذری نے کہا ہے کہ انہوں نے بغداد میں ایک مدت تک امام احمد بن حنبل کے مذہب کے مطابق علم فقہ حاصل کیا، اور انہیں مذہب کی معرفت کا ایک حصہ حاصل ہوگیا، ذہبی نے کہا ہے کہ انہوں نے شیخ عبدالقادر الجیلی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اور دمشق میں شرف الاسلام عبدالوہاب بن ابی الفرج سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ ان سے شیخ موفق نے علم حاصل کیا، اور ایک جماعت نے ان سے روایت کی ہے۔ ناصح الدین نے کہا ہے کہ ابوالمعالی بن المنجا مسماریہ میں ایک دن درس دیتے تھے اور ایک دن میں درس دیتا تھا۔

بعض تصانیف: "النهاية في شرح الهداية"، "العمدة" اور "الخلاصة" فقہ میں۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ لابن رجب ۲/۴۹]

الونشریسی: یہ احمد بن یحیی ہیں:

ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

ی

یحیی بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔